3 1761 08149972 5

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Dix-huitième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1885

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose actuellement de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris ; *P. Chapuis* et *Eug. Dandiran*, professeurs à l'académie de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne ; *Charles Martin*, pasteur à Genève ; *Ernest Martin*, docteur en théologie, à Genève ; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel ; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence ; *A. Sabatier*, professeur à Paris ; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome ; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
annee 18

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LES DEUX JÉHOVISTES

PAR

C. BRUSTON

Dans notre étude sur les *Sources des lois de l'Exode* (1883) nous avons établi que cette portion du Pentateuque provient de la compilation de quatre documents, et non de trois, comme on le croit généralement, et qu'il y a deux auteurs jéhovistes, et non un seul. Aux preuves que nous en avons données on peut joindre celle-ci. Le beau-père de Moïse est appelé successivement Reouël (Ex. II, 18), Jéthro (III, IV, 18; XVIII) et Hobab (Nomb. X, 29; Jug. I, 16; IV, 11). Or aucun de ces textes ne peut être attribué au premier élohiste; il en résulte donc que, outre cet auteur, il y en a encore trois autres dont les écrits ont servi à former le Pentateuque. Le nom de Jéthro se trouvant dans des textes qui proviennent en majeure partie du second élohiste (Ex. III et XVIII), tandis que les deux autres ne se lisent que dans des textes jéhovistes, il est très probable que le nom de Jéthro provient du second élohiste et les deux autres, Reouël et Hobab, des deux jéhovistes. Mais lequel des jéhovistes donnait au beau-père de Moïse le nom de Reouël, et lequel celui de Hobab, c'est ce qu'une étude attentive pourra seule nous apprendre.

I

Les deux jéhovistes dans l'Exode.

1° *Les chapitres II à IV.*

Les deux récits jéhovistes sont comparativement faciles à discerner dans les premiers chapitres de l'Exode. Au chapitre

IV, les versets 18-26 interrompent fort malencontreusement le récit principal de la vocation de Moïse. Jéhovah vient d'avertir Moïse que son frère *Aharon sort à sa rencontre* et il lui a ordonné de le prendre pour interprète auprès du peuple (v. 14-17). Les versets 27-31 sont évidemment la suite naturelle de ce récit : « Or Jéhovah dit à Aharon : Va *à la rencontre de Moïse* au désert ; et il alla et le rencontra à la montagne de Dieu (c'est-à-dire à l'endroit même où Moïse venait d'avoir cette vision), et Moïse raconta à Aharon toutes les paroles de Jéhovah... et ils allèrent et rassemblèrent tous les anciens d'Israël, » etc.

Au lieu de cet enchaînement si naturel, que lisons-nous dans le texte combiné ? Que Moïse alla prendre congé de Jéthro (v. 18). Cela n'est pas très étonnant, mais ce qui l'est bien davantage, c'est que Jéhovah, qui vient d'ordonner à Moïse en Horeb de partir pour l'Egypte, le lui ordonne de nouveau en Madian (v. 19 ss.), et le motif qu'il ajoute, c'est que *ceux qui cherchaient à le faire périr sont morts*. Il lui renouvelle aussi l'ordre de faire des miracles devant Pharaon (v. 21), et le mot pour dire *miracles* est différent de celui qui a été employé précédemment et qui le sera encore après [1]. Moïse part avec sa femme et son fils, et *en route* il leur arrive un événement mystérieux qu'il est inutile de rappeler ici (v. 24-26).

Voilà donc Moïse en route pour l'Egypte avec sa famille. Et cependant, immédiatement après (v. 27 ss.), Aharon le rencontre *seul* à la montagne de Dieu et ils partent ensemble pour l'Egypte.

N'est-il pas de toute évidence que les versets 18-26 n'appartiennent pas au récit principal, au milieu duquel ils se trouvent ?

Or ils se distinguent par le nom de *Jéhovah* tout aussi bien que les précédents et les suivants. Il y a donc deux récits jéhovistes de l'histoire de Moïse.

Ce qui précédait immédiatement ce récit secondaire n'est pas non plus très difficile à reconnaître. Déjà les LXX ont vu le rapport intime qui existe entre II, 23α et IV, 19 ss. « Le roi d'Egypte *mourut*. » « Et Jéhovah dit à Moise en Madian : Va,

[1] Cf. IV, 8 s., 17, 28, 30 ; X, 1 s.

retourne en Egypte, car tous les hommes qui cherchaient ta vie *sont morts.* » En effet, ils ont répété le premier de ces textes devant le second.

Il y a aussi un rapport fort intime entre le récit du mariage de Moïse avec Tsippora et de la naissance de son premier fils (II, 15-22) et celui de son départ pour l'Egypte avec Tsippora et *son fils* (IV, 19-26). Enfin la mention de la mort du roi d'Egypte (II, 23α), à la suite de laquelle Moïse revient en Egypte avec sa famille, appartient évidemment au même récit que celle des tentatives de Pharaon pour faire périr Moïse, après qu'il eut tué l'Egyptien (v. 15).

Il en résulte que II, 15-23α et IV, 19-26 se suivaient primitivement [1].

Cet auteur jéhoviste racontait donc que Moïse dut s'enfuir à la suite du meurtre d'un Egyptien, qu'il épousa une des filles du prêtre de Madian Reouël, nommée Tsippora, qui lui donna un fils qu'il nomma Guershôm ; mais à la suite de la mort de Pharaon (II, 15-23α), Jéhovah lui commanda de retourner en Egypte, et il y retourna avec sa femme et son fils (IV, 19-26).

C'est donc l'autre récit jéhoviste, — celui qui, au chapitre III, a été intimement mêlé au récit du second élohiste, — qui nommait le beau-père de Moïse Hobab. Il racontait naturellement aussi que Moïse avait quitté l'Egypte, quoique cette portion du récit ne se soit pas conservée, que l'ange de l'Eternel lui apparut à la montagne de Dieu, en Horeb, et lui ordonna d'aller délivrer son peuple (III, 2-4*a*, 5, 7, 8, 16-18). Comme Moïse craint qu'on ne le croie pas, Jéhovah le rassure par deux miracles, qu'il pourra répéter devant le peuple. Moïse s'excuse encore en disant qu'il ne sait pas parler ; Jéhovah lui répond que son frère Aharon parlera pour lui et qu'il vient à sa rencontre (IV, 1-17). En effet, Aharon, averti par Jéhovah, va au désert à la rencontre de Moïse et il le trouve à la montagne de Dieu. Ils reviennent ensemble et font les miracles devant le peuple, qui croit (IV, 27-31).

[1] IV, 18 est du second élohiste, comme l'indique le nom de Jéthro.

La principale divergence de ces deux récits parallèles, c'est que d'après l'un Moïse part pour l'Egypte avec sa femme et son fils [1], tandis que d'après l'autre il revient seul, avec Aharon.

Lequel de ces deux récits est du premier, et lequel du second jéhoviste, c'est ce que rien encore ne nous autorise à décider. Mais il est clair que ce sont deux récits différents et jéhovistes l'un et l'autre.

2° *Les chapitres XI et XII.*

Le récit jéhoviste de la sortie d'Egypte est aussi interrompu deux fois d'une manière fort étonnante par des fragments d'un récit parallèle, dont le second est la suite naturelle du premier (XI, 1-3 ; XII, 35, 36). Il n'est pas naturel que le dernier discours de Moïse à Pharaon (X, 29 ; XI, 4-8) soit interrompu par une observation d'une tout autre nature. Or le nom de Jéhovah se trouve dans les versets intercalés aussi bien que dans les précédents et les suivants. Nous en concluons qu'il y a là aussi deux récits jéhovistes.

Or le récit principal (chap. V ; VI, 1 ; VII-X, fragments ; XI, 4-8 ; XII, 21-34, 37-40) est la continuation de celui des chap. III et IV, 1-17, 27-31 ; car *Moïse et Aharon* vont trouver le roi d'Egypte et parlent et agissent conformément aux ordres qu'ils ont reçus au chap. III et dans ces fragments du chap. IV. Il en résulte que ces deux fragments, XI, 1, 2 [2] ; XII, 35, 36, sont la continuation de IV, 19-26, c'est-à-dire qu'ils proviennent de l'auteur qui nommait le beau-père de Moïse Reouël.

Mais ils n'en sont pas la continuation directe, car XI, 1

[1] IV, 25 (son fils) montre que le texte primitif du vers. 20 devait porter aussi le singulier, au lieu du pluriel (ses fils). — Le vers. 20*b*, qui fait allusion à l'autre récit, doit être une addition du rédacteur, ou un fragment de l'autre récit. — Le vers. 21 doit aussi avoir été légèrement modifié par le rédacteur pour le faire cadrer avec l'autre récit ; je suppose que l'auteur primitif avait écrit : Jéhovah dit à Moïse pendant qu'*il* marchait pour retourner en Egypte : Vois, tous les prodiges que je *mettrai* dans ta main, tu les feras devant Pharaon, etc.

[2] XI, 3 nous paraît être une addition du rédacteur, d'après III, 21 et XII, 36.

montre que cet auteur racontait les plaies d'Egypte aussi bien que l'autre.

Dans ces deux fragments Jéhovah ordonne à Moïse de dire au peuple d'emprunter aux Egyptiens des objets précieux (XI, 1, 2). Les Israélites le firent et dépouillèrent ainsi les Egyptiens (XII, 35, 36).

3° *Les chapitres XV à XVIII.*

A la fin de notre étude sur les quatre sources des lois de l'Exode nous avons établi qu'un fragment du chap. XV (v. 23-26) et un fragment du chap. XVII (v. 8-16) devaient provenir du second jéhoviste.

L'*épreuve* à laquelle Jéhovah soumit le peuple d'Israël après la sortie d'Egypte (XV, 25) et qui n'est pas autrement expliquée en cet endroit, est sans doute identique à celle qui est racontée peu après dans les fragments jéhovistes du chap. XVI (v. 4, 5, 15*a*, 19-21, 25-30), où Jéhovah met en effet le peuple à l'*épreuve* (v. 4) en lui défendant de garder de la manne jusqu'au lendemain et d'en ramasser le septième jour. S'il en est ainsi, les fragments jéhovistes du chap. XVI étant la continuation de XV, 23-26 sont donc aussi du second jéhoviste.

Ce qui le montre encore, c'est qu'un peu plus loin (XVII, 1*b*-7) il est de nouveau question d'une *épreuve* ou tentation. Il est vrai qu'ici c'est le peuple qui met à l'épreuve ou tente Jéhovah, tandis que dans le récit précédent c'est Jéhovah qui met son peuple à l'épreuve. Malgré cette différence, il est peu vraisemblable que le même auteur ait placé presque au même endroit ces deux épreuves ou tentations. Or le second de ces récits est jéhoviste aussi bien que le premier, et la mention du bâton de Moïse, avec lequel il a frappé le Nil (XVII, 5), montre qu'il appartient en majeure partie au jéhoviste principal, à l'auteur de IV, 1-17, 27-31 et du récit des plaies d'Egypte (cf. VII, 14-18, 20*b*, 21*a*, 23, 24). Le premier appartient donc au jéhoviste secondaire, à celui auquel nous avons attribué quelques fragments des chap. II, IV, XI et XII. Ces fragments (II, 15-23*α*; IV, 19-26; XI, 1, 2; XII, 35, 36; XV, 23-26; XVI, 4, 5, 15*α*, 19-21, 25-30) sont donc du second jéhoviste. C'est donc le second

jéhoviste qui nommait le beau-père de Moïse Reouël, et le premier qui le nommait Hobab.

Une autre considération va nous conduire au même résultat. Moïse, d'après le premier jéhoviste, a demandé à Pharaon la permission d'aller avec son peuple au désert jusqu'à *trois jours* de marche pour offrir *des sacrifices* à l'Eternel (III, 18 ; V, 3 ; VIII, 23). Et nous voyons en effet qu'après le passage de la mer Rouge les Hébreux marchèrent pendant *trois jours* sans trouver d'eau (XV, 22). Il est clair que ce verset provient du même auteur que les autres, c'est-à-dire du premier jéhoviste [1]. Mais il est clair aussi qu'au bout de ces trois jours de marche les Hébreux, d'après cet auteur, *sont parvenus à destination*, c'est-à-dire tout près du mont Horeb (cf. III, 12), à moins que Moïse n'ait menti en assurant au roi qu'il voulait aller sacrifier à trois jours de marche !.. Le premier jéhoviste n'a donc conduit les Hébreux ni à Mara (XV, 23 : second jéhoviste) ni à Elîm (v. 27) ni au désert de Sin (XVI, 1 : premier élohiste), ni à Raphîdîm (XVII, 1, 8 : second jéhoviste), mais directement au mont Horeb (XVII, 6). Il en résulte que XVII, 2-7 est la continuation directe de XV, 22 et que par conséquent tous les fragments jéhovistes intermédiaires ne sont pas du premier, mais du second jéhoviste.

Au bout de ces trois jours de marche dans le désert, sans trouver d'eau (XV, 22), le peuple se révolte contre Moïse, mais sur l'ordre de Jéhovah Moïse frappe le rocher *en Horeb* avec le bâton, et l'eau coule (XVII, 2-7). C'est là aussi qu'il offrira un peu plus tard les sacrifices dont il a parlé à Pharaon (XXIV, 4-8).

Une dernière raison pour attribuer au second jéhoviste les fragments du chap. XVI, c'est que lorsque plus tard le premier jéhoviste parle de la manne (Nomb. XI, 4-35), il est manifeste qu'il en parle pour la première fois. Cf. les vers. 6-9. Les fragments jéhovistes d'Exode XVI où il en est question ne sont donc pas de lui.

Si l'on examine avec un peu d'attention ce récit de l'eau jaillissant du rocher (XVII, 2-7), il est facile de voir que les versets

[1] Cf. aussi Nomb. X, 33, qui est du même auteur.

3 et 4 interrompent la marche du récit et font double emploi avec le précédent. Les vers. 2 et 5-7 doivent seuls, à mon avis, être attribués au premier jéhoviste. Les vers. 1*b*, 3 et 4 sont le début d'un récit analogue, dont le second jéhoviste plaçait la scène à Raphîdîm (cf. v. 8).

C'est à lui aussi qu'appartient le récit de la victoire de Josué sur les Amalékites (XVII, 8-16), comme nous l'avons montré dans notre première étude. Nous en verrons plus tard une autre preuve, quand nous montrerons que 1 Samuel XV est du même auteur.

Mais le récit jéhoviste de la venue du beau-père de Moïse (XVIII, 1*b*, 8-11), dont il nous reste quelques fragments, mêlés au récit plus complet du second élohiste, doit être du premier jéhoviste, car il est indispensable dans cet écrit : pour pouvoir accompagner les Israélites à travers le désert (Nomb. X, 29 ss.) il fallait qu'il fût d'abord venu les rejoindre. D'après le fragment jéhoviste du chap. XVIII de l'Exode, non seulement il vient les rejoindre, mais il reconnaît la grandeur de Jéhovah, c'est-à-dire qu'il se convertit à son culte. Il est donc tout naturel qu'il accompagne ensuite les Hébreux et que sa famille entre avec eux dans la terre promise (Jug. I, 16).

De plus, le second jéhoviste, qui a fait partir pour l'Egypte la femme et le fils de Moïse (IV, 19-20), ne pouvait pas raconter que son beau-père vint les lui amener au désert. Pour pouvoir attribuer à cet auteur les fragments jéhovistes du chap. XVIII, il faudrait donc supposer que, d'après lui, le beau-père de Moïse était venu seul et statuer ainsi gratuitement une divergence entre son récit et celui du second élohiste.

Il y a cependant ici une difficulté : c'est que le beau-père de Moïse est nommé Jéthro dans les fragments jéhovistes du chap. XVIII (v. 9, 10) aussi bien que dans le récit du second élohiste, tandis que plus tard le premier jéhoviste le nommera Hobab. Cette difficulté ne serait pas moins grande si l'on attribuait ces fragments au second jéhoviste, puisque celui-ci l'a nommé Reouël. Pour l'écarter il faut supposer que le premier jéhoviste avait écrit Hobab au chap. XVIII de l'Exode aussi bien qu'au chap. X des Nombres. Seulement le rédacteur qui

a combiné son récit avec celui du second élohiste ne pouvait pas dans le même endroit donner deux noms différents au même personnage. Il a naturellement choisi entre les deux celui de Jéthro, qu'il avait déjà employé et qui était celui du récit principal.

4° *Les chapitres XIX à XXXIV.*

Pour le reste de l'Exode nous renvoyons à notre première étude.

II

Les deux jéhovistes dans les Nombres.

Le Lévitique renferme quelques fragments du livre du premier jéhoviste, comme nous l'avons montré dans le même travail. Nous retrouvons nos deux jéhovistes l'un à côté de l'autre dans le livre des Nombres.

Le départ des Israélites du Sinaï, sous la conduite de Hobab (X, 29-36), provient du premier jéhoviste, comme nous l'avons déjà dit [1], parce que le second a déjà nommé le même personnage Reouël, et aussi parce qu'il y a un rapport intime entre ce départ et l'ordre donné aux Israélites dans Exod. XXXIII [2].

Mais la double révolte et le double châtiment racontés au chapitre suivant (XI, 1-3 et 4-35) ne peuvent guère être attribués à un même auteur. Or ces deux récits sont jéhovistes l'un et l'autre, et le second est certainement du premier jéhoviste, comme le montre en particulier la mention de Josué, fils de Noun, serviteur de Moïse (v. 28) et le rôle qu'il joue dans cette circonstance, rôle qui concorde fort bien avec Exode XXXIII, 7-11, et nullement avec le second jéhoviste, qui représente toujours Josué comme un guerrier. Le premier récit est donc probablement du second jéhoviste.

Le premier jéhoviste raconte ensuite la révolte de Marie et d'Aharon contre l'autorité de leur frère (ch. XII). Puis par une

[1] Les mots « fils de Reouël le madianite » (v. 29) doivent être une addition du rédacteur, d'après le second jéhoviste; car Jug. I, 16 et IV, 11 montrent que Hobab était bien le beau-père de Moïse, et qu'il était Kénien, et non Madianite.

[2] Remarquez aussi le *chemin de trois jours* (Nomb. X, 33).

série de stations, dont un fragment semble s'être conservé dans le Deutéronome (X, 6-8), il conduisait le peuple d'Israël à Kadesh, où eut lieu l'envoi des espions. On sait que ce récit (Nomb. XIII et XIV) et celui de la révolte de Coré, de Dathan et d'Abiram (ch. XVI) ont été formés de la combinaison de deux récits différents et à peu près complets l'un et l'autre, l'un provenant de l'auteur sacerdotal ou premier élohiste et l'autre d'un auteur jéhoviste. Il serait facile de montrer que ce jéhoviste est bien le premier. Comparez, par exemple, Nomb. XIV, 17 ss. à Ex. XXXIV, 6 s. On sait aussi que, d'après le récit jéhoviste, Josué n'était pas au nombre des espions; cela est tout naturel dans le premier jéhoviste, puisque, d'après cet auteur, il ne quittait pas le Tabernacle (Ex. XXXIII, 11).

Cet auteur raconte qu'à la suite du retour des espions, le peuple, découragé par eux, veut se donner un chef et retourner en Egypte. L'Eternel s'irrite ; cependant, à la prière de Moïse, il pardonne, mais il déclare en même temps que Caleb seul entrera en Canaan et *il ordonne de partir dès le lendemain* dans la direction de la mer Rouge, c'est-à-dire sans doute du golfe élanitique. Quand Moïse fait cette déclaration au peuple, celui-ci se repent et veut marcher contre les ennemis, malgré Moïse, qui maintenant l'en dissuade; mais *il est battu* par les Amalékites et les Cananéens *jusqu'à Horma* (XIV, 4, 11-25, 39-45). C'est à la suite de cette défaite qu'eurent lieu la révolte et le châtiment de Dathan et d'Abiram (ch. XVI, fragments jéhovistes.).

Or, malgré l'ordre de partir pour la mer Rouge (XIV, 25), nous trouvons encore le peuple à Kadesh, au chap. XX, dans quelques fragments jéhovistes mêlés au récit sacerdotal de l'eau coulant du rocher. « Pourquoi nous *as-tu* fait monter d'Egypte dans ce lieu stérile?... » demande le peuple à Moïse(XX, 1 *β b*, 3 *a*, 5). Et Moïse, au lieu de le faire partir pour la mer Rouge, comme l'a commandé Jéhovah, envoie demander au roi d'Edom la permission de traverser son pays, permission qui lui est refusée (v. 14-21). Va-t-il au moins maintenant se conformer à l'ordre reçu ? Non. Israël ne pouvant traverser le pays d'Edom essaie de pénétrer dans le midi (de Canaan) par le chemin

d'Atârîm. Les Cananéens, sous la conduite du roi d'Arad, s'y opposent et lui font des captifs. Israël fait vœu d'*exterminer* leurs villes, s'il est vainqueur. Ce qui eut lieu. De là *le nom de Horma* (extermination) : XXI, 1-3.

Qui ne voit que tout cela ne peut pas provenir du premier jéhoviste, qui a rapporté l'ordre de partir pour la mer Rouge et qui a déjà raconté une bataille des Hébreux contre les Amalékites et les Cananéens à Horma, *sans expliquer l'origine de ce nom* (XIV, 45)? La défaite, suivie de victoire, d'Israël à Horma (XXI, 1-3) est manifestement parallèle à la défaite d'Israël au même endroit, racontée précédemment. Il est donc clair que nous retrouvons ici notre second jéhoviste.

Cet auteur ne nomme que les Cananéens comme ayant pris part à la bataille de Horma, tandis que le premier jéhoviste a mentionné les Amalékites et les Cananéens (XIV, 25, 43, 45). Cela est tout naturel : il a déjà fait battre Amalek par Josué à Raphîdim, près du Sinaï (Ex. XVII, 8-16).

Dans le texte actuel, il est bien étonnant que les Hébreux ne profitent pas de cette grande victoire, et qu'au lieu de pénétrer en Canaan, ils partent enfin, au contraire, pour la mer Rouge (XXI, 4). Mais tout s'explique dès l'instant que ce qui précède appartient à une autre source.

Nous trouvons donc ici (XXI, 4-9) l'accomplissement de l'ordre donné plus haut dans le premier jéhoviste. Les Israélites partent, non du mont Hor, où les a conduits l'auteur sacerdotal, mais de Kadesh, où cet ordre leur a été donné [1]; en route ils sont décimés par les serpents.

Ainsi donc, au point où nous sommes arrivés, les Israélites sont, d'après le second jéhoviste, au sud du pays de Canaan, victorieux et prêts à profiter de leur victoire ; d'après le premier, au contraire, ils ont été vaincus et ils marchent dans la direction de la mer Rouge. Ils ont quitté Kadesh pour marcher, suivant l'un, vers le nord, suivant l'autre, vers le sud.

Si maintenant nous faisons abstraction, comme il est naturel, des versets 10 et 11, qui sont du premier élohiste (cf. XXXIII,

[1] Les mots « pour faire le tour du pays d'Edom (v. 4) » doivent être une addition du rédacteur, d'après le second jéhoviste.

43 s.) et qui conduisent en quelques stations les Israélites tout près du pays de Moab, nous voyons aux versets 12 et suivants qu'ils arrivent aussi très promptement « de là au torrent de Zared (au sud de la mer Morte) et de là à l'Arnon. » Or il n'est pas admissible que le premier jéhoviste, qui vient de faire partir les Israélites dans la direction de la mer Rouge, les fasse arriver tout à coup à la mer Morte. Les versets 12-15 sont donc la continuation des versets 1-3 : après la victoire de Horma, les Hébreux (n'osant pénétrer dans la montagne) se dirigent à l'est vers le sud de la mer Morte, campent d'abord dans la vallée du Zared, puis sur les bords de l'Arnon, *près de la frontière des Amorrhéens*. Et l'auteur cite un fragment poétique pour prouver que l'Arnon formait en effet la limite entre les Moabites et les Amorrhéens.

Que vont faire maintenant les Israélites ? Passer l'Arnon sans doute et s'avancer sur le territoire amorrhéen ? C'est en effet ce qu'ils feront un peu plus loin au verset 21. Mais auparavant, d'après le texte actuel, ils vont d'abord à une station nommée Beer (puits) parce qu'ils y creusèrent un puits, qui leur causa une telle joie qu'ils le célébrèrent par une chanson ; après quoi ils parcourent encore quatre ou cinq stations pour se retrouver en définitive à peu près au même endroit qu'auparavant (v. 16-20), puisque c'est alors qu'ils envoient des messagers à Sihon, roi des Amorrhéens. Qui ne sent que la découverte du puits eut lieu dans le désert et non dans le voisinage de l'Arnon (au reste, cela résulte très clairement du v. 18), et que toutes ces stations proviennent d'une autre source que celle qui a conduit déjà les Israélites sur la frontière des Amorrhéens ? Autant elles cadrent mal avec le récit du second jéhoviste, autant elles s'expliquent naturellement dans celui du premier. Celui-ci a conduit précédemment les Israélites dans le désert, du côté du golfe élanitique (v. 4-9) : il est tout naturel qu'il leur fasse parcourir plusieurs stations avant d'arriver sur le territoire de Moab. Les versets 16-20 sont donc la continuation des versets 4-9 et proviennent comme eux du premier jéhoviste.

Les versets 21-35, au contraire, sont la continuation du récit

du second jéhoviste. Arrivés sur la rive méridionale de l'Arnon (v. 12-15), les Israélites envoient demander au roi des Amorrhéens, Sihon, la permission de traverser son pays, exactement comme ils avaient fait, d'après le même auteur, à l'égard du roi d'Edom. Sihon refuse, il est battu à Jahats et les Israélites s'emparent de son pays depuis l'Arnon jusqu'au Jabboq. Après quoi, s'avançant toujours vers le nord, ils battent encore Og, roi de Bashan.

Les Israélites ont donc conquis tout le territoire à l'est du Jourdain. La victoire sur les Cananéens à Horma leur a permis de pénétrer jusqu'à l'Arnon, le long de la mer Morte, à travers le pays des Moabites. Les deux victoires suivantes sur les deux rois amorrhéens les ont conduits bien au delà du Jabboq, à la hauteur de la partie supérieure du cours du Jourdain, à l'est.

C'est dire que tous les fragments jéhovistes qui suivent dans les livres des Nombres, du Deutéronome et de Josué, qui nous montrent les Israélites campés dans le voisinage de Moab, puis traversant le Jourdain près de son embouchure et subjuguant les Cananéens du sud, ne sauraient être attribués au second jéhoviste, mais appartiennent au premier [1]. On pourrait en donner d'autres preuves. Ainsi, d'après les fragments jéhovistes du chap. XXXII des Nombres, les tribus de Gad et de Ruben obtiennent la possession du pays de Jaézer qui vient d'être conquis ; après quoi il est dit que les enfants de Makir, fils de Manassé, s'emparèrent de Galaad et en chassèrent les Amorrhéens (!) et que d'autres s'emparèrent de divers territoires voisins. Mais les Amorrhéens avaient été déjà vaincus et dispersés dans deux grandes batailles (XXI, 21-35) ! Il est donc clair que cette notice ne provient pas du second jéhoviste, mais du premier.

III

Les deux jéhovistes dans le livre de Josué.

Nous ne retrouvons le second jéhoviste qu'au milieu du livre de Josué, dans un récit dont les nombreuses incohérences avec

[1] Il faut en excepter l'épisode de Balaam, qui pour des raisons que nous indiquerons plus loin, ne nous paraît avoir fait partie d'aucune des quatre sources.

ce qui précède et ce qui suit ne semblent pas avoir encore été remarquées (XI, 1-15). Il est raconté là qu'après la défaite des Cananéens du sud et le retour de l'armée israélite à Guilgal, près de Jéricho, le roi de Hatsor, ville située dans le nord de la Palestine, près du lac Houlé ou Samochonitis, dans la future tribu de Nephtali (cf. XIX, 36), effrayé des victoires des Hébreux, se ligua avec les rois voisins pour leur résister et que tous ensemble ils vinrent camper près des eaux de Mérom (lac Houlé) pour leur livrer bataille. Il est déjà assez étonnant que ce soient les rois du nord plutôt que ceux du centre qui prennent l'initiative de la résistance. Mais ce qui ne s'explique absolument pas, c'est que pour livrer bataille aux Hébreux, qui sont à Guilgal, près de l'embouchure du Jourdain, ils se réunissent au-dessus du lac de Génésareth !... Ce n'est pas tout : l'Eternel promet à Josué qu'ils seront battus *le lendemain* (v. 6) ; et en effet Josué *vient à l'improviste*, les bat et les poursuit jusqu'à la côte de la Méditerranée. Quoi donc ! les Hébreux n'ont mis qu'un jour pour monter de Guilgal au lac Houlé, et immédiatement après une telle marche forcée ils ont encore attaqué, mis en fuite et poursuivi leurs ennemis ! On *suppose* assurément que Jéhovah ne parla ainsi à Josué que lorsqu'il avait déjà quitté Guilgal et qu'il approchait du théâtre de la bataille ; mais le texte ne dit rien de pareil. Remarquez aussi que si Josué avait marché de Guilgal contre les Cananéens du nord, il aurait fallu dire : *il monta contre eux*[1], tandis que le texte porte : *il vint contre eux à l'improviste*. Ce dernier mot (à l'improviste) n'aurait pas de sens si Josué était parti de Guilgal. Enfin on ne voit pas comment, à la suite de cette bataille contre les Cananéens du nord, l'armée israélite se trouve de nouveau à Guilgal (XIV, 6, cf. XVIII, 9) sans y être revenue.

Toutes ces incohérences disparaissent si nous supposons que ce récit provient du second jéhoviste, qui a conduit les Hébreux, à l'est du Jourdain, jusque dans la Batanée, en face des deux lacs que ce fleuve traverse dans la partie supérieure

[1] Cf. Jug. I, 1-4, 22; II, 1, etc.

de son cours. Il est tout naturel alors que le roi de Hatsor et ses voisins s'émeuvent, qu'ils viennent leur barrer le passage, entre les deux lacs, que Josué marche contre eux sans monter, qu'il tombe sur eux à l'improviste et les batte dès le lendemain. La direction de la fuite des alliés vers l'ouest et le nord-ouest s'explique aussi beaucoup mieux par une attaque venant de l'est que du sud. Enfin les Israélites battirent les Cananéens du nord comme ils avaient battu le roi de Bashan, « jusqu'à ne leur laisser aucun réchappé » (v. 8, cf. Nomb. XXI, 35); et Jéhovah avait dit à Josué dans ces deux circonstances : Ne crains point ! (v. 6, cf. Nomb. XXI, 34).

D'après le premier jéhoviste (et le premier élohiste), les Hébreux traversèrent donc le Jourdain vers le sud, d'après le second jéhoviste, vers le nord, entre les deux lacs. D'après le premier, ils vainquirent d'abord les Cananéens du sud, d'après le second, ceux du nord.

On pourrait objecter à notre division des sources que certains textes attribués par nous à l'une d'entre elles font allusion à des passages que nous attribuons à une autre. Par exemple, dans le second chap. du livre de Josué, qui ne peut être, à notre avis, que du premier jéhoviste, il y a (au v. 10) une allusion aux victoires des Hébreux sur les deux rois amorrhéens Sihon et Og, qui n'étaient racontées, selon nous, que par le second jéhoviste. Mais nous croyons que c'est là une addition d'un compilateur. Dans ce cas particulier, nous pensons qu'elle provient du dernier compilateur, de celui qui a réuni aux quatre documents antérieurs le Deutéronome primitif[1]. Ce qui le montre, c'est que Sihon et Og sont appelés

[1] Nous appelons Deutéronome primitif la plus grande partie du livre du Deutéronome (I-XXXI, 13, 23-30, en lisant *la loi* (v. 30) au lieu du *cantique*, XXXII, 45-47; XXXIV) et les fragments deutéronomiques du livre de Josué (I, III et IV, 1-18 en majeure partie, V, 1; VIII, 30-35; XI, 21-23; XXII, 1-8; XXIII; XXIV, 26, 29, 31), qui, à notre avis, en étaient primitivement la continuation naturelle et nécessaire. On sait que le style de ces fragments est tout à fait identique à celui du Deutéronome. On les considère généralement comme des *additions* du dernier rédacteur, mais les mêmes raisons qui ont fait rejeter cette hypothèse dans les quatre premiers livres du Pentateuque doivent la faire rejeter aussi dans le livre

« les deux rois des Amorrhéens qui étaient au delà du Jourdain » et qu'il est dit que les Hébreux les *exterminèrent*, comme dans le Deutéronome (II, 34; III, 6, 8, 21; XXXI, 4), tandis que ces termes ne se lisent pas dans le livre des Nombres (XXI). On sait qu'il y a dans tout le livre de Josué un assez bon nombre d'additions du même genre, provenant du dernier rédacteur et empruntées à divers textes du Deutéronome.

Il faut en dire autant de Jos. IX, 10, où se retrouve la même allusion. Ici la mention de la ville d'Ashtarôth, dont il n'est pas question dans Nomb. XXI, tandis qu'elle est nommée dans le Deutéronome comme une des capitales du roi de Bashan (Deut. I, 4), montre bien que c'est une addition et d'où elle provient.

De même le dernier discours de Josué, qui nous paraît provenir, au moins en grande partie, du second jéhoviste (ch. XXIV), renferme une allusion à Balaq et à Balaam, au passage du Jourdain et à la prise de Jéricho (v. 9-11), que nous sommes obligé de considérer comme une addition de compilateur, probablement du premier compilateur, je veux dire de celui qui a réuni les quatre documents principaux avant la composition du Deutéronome primitif. Nous savons en effet que ce compilateur a fait en divers endroits des additions plus ou moins importantes destinées à relier plus intimement entre eux les documents qu'il juxtaposait.

Débarrassé des fragments du second jéhoviste que nous avons signalés, de l'épisode de Balaam et, dans le livre de Josué, des fragments deutéronomiques depuis longtemps reconnus, le document prèmier jéhoviste offre désormais un récit continu, suivi et parfaitement cohérent en toutes ses parties, depuis la vocation de Moïse jusqu'à la conquête du pays de Canaan. Il y a seulement quelques lacunes, que nous indiquerons par des crochets. Il est facile de comprendre, en effet, que le compilateur qui a réuni en un récit unique quatre documents, qui racontaient essentiellement les mêmes choses, ait été obligé

de Josué. Il y a là un récit distinct, indépendant et à peu près complet de l'établissement des Hébreux en Canaan. C'est un cinquième document, qui a été combiné plus tard avec les quatre premiers.

plus d'une fois, pour éviter des répétitions fastidieuses, de supprimer certaines portions tantôt d'un document tantôt de l'autre et souvent de plusieurs à la fois.

Mais avant de résumer les deux documents jéhovistes pour la période que nous avons étudiée, nous résumerons d'abord brièvement les deux documents élohistes pour la même période, sans essayer de justifier notre division, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin, et en renvoyant le lecteur aux commentaires et aux ouvrages récents sur la matière.

IV

Résumé des sources, de la naissance de Moïse à la mort de Josué.

Premier élohiste.

Les enfants d'Israël *s'accrurent et se multiplièrent beaucoup* en Egypte, et les Egyptiens les opprimèrent (Ex. I, 7, 13 et 14). Alors les enfants d'Israël crièrent à *Dieu*, qui se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob (II, 23β-25), et qui se révéla à Moïse sous le nom de JÉHOVAH[1], en lui ordonnant de dire aux enfants d'Israël qu'il allait les délivrer. Mais ceux-ci n'écoutèrent pas. Alors Jéhovah ordonne à Moïse de se présenter devant Pharaon et de lui demander de relâcher les enfants d'Israël. Moïse se récuse (VI, 2-12, 29 et 30). Jéhovah lui adjoint son frère Aharon. Ils se présentent devant Pharaon ; Aharon accomplit à ses yeux le prodige du bâton changé en dragon. Toutefois le cœur de Pharaon s'endurcit (VII, 1-13).

Suit le récit des *sept* plaies : eau changée en sang (VII, 19, 20*a*, 21*b*, 22) ; grenouilles (VIII, 1-3, 11β*b*) ; moustiques (VIII, 12-15) ; ulcère (IX, 8-12) ; grêle (IX, 22, 23α*b*, 25, 31, 32, 35) ; sauterelles (X, 12, 13α, 14α, 15β*b*, 20) ; ténèbres (X, 21, 22 (23 ?), 27*a*)[2]. Malgré tous ces prodiges, Pharaon ne relâche pas les enfants d'Israël (XI, 10).

[1] A partir d'ici, cet auteur emploie constamment le nom de Jéhovah, au lieu d'Elohîm.

[2] Sur cette division des sources, ici et ailleurs, voyez notre premier article sur le *document élohiste* (*Revue théologique*, 1882).

Institution de la Pâque et des pains sans levain (XII, 1-20, 28). Mort des premiers-nés (v. 29). Le même jour les armées de l'Eternel sortent d'Egypte. Dispositions relatives à la célébration de la Pâque (v. 41*b*-50). Ordre de consacrer à Jéhovah les premiers-nés (v. 51 ; XIII, 1 et 2). Passage de la mer Rouge (XIII, 18*b*, 20, XIV, 1-4, 8 et 9, 15-18, 21-23, 26-29, excepté divers fragments qu'il serait trop long d'indiquer ici). Arrivée à Elim, où l'on campe près des eaux (XV, 27). On en repart pour le désert de Sin, où l'on arrive le quinzième jour du second mois (XVI, 1). De là, par plusieurs stations (énumérées Nomb. XXXIII), on arrive au désert de Sinaï, au troisième mois (XVII, 1*a*, XIX, 1).

Là Moïse reçoit l'ordre de monter à la montagne avec Aharon et ses fils Nadab et Abihou, mais de s'approcher seul de Jéhovah. L'Eternel lui donne la description du Tabernacle, l'ordre d'observer le sabbat et lui remet les deux tables du témoignage (XXIV, 1*α*, 2*a*, 9*aγ*, 15*b*-18*a* ; XXV-XXXI, 18*a*). Moïse redescend (XXXII, 15*a* ; XXXIV, 29-35) et accomplit tout ce qui lui a été ordonné (XXXV-XL).

Presque tout le Lévitique appartient au même document (I-XVII; XVIII, 1-3, 29, 30, XIX, 1-8, 19-22, 35, 36 ; XX - XXV, XXVII).

Ici devait se trouver primitivement le récit de l'envoi des cailles et de la manne (Ex. XVI, 2, 3, 6-18, 22-24, 31-35), car il suppose l'institution de la loi du sabbat et la construction du Tabernacle (v. 34).

Le dénombrement, les lois diverses et le récit du départ qui remplissent les premiers chapitres du livre des Nombres appartiennent aussi au même auteur. Le vingtième jour du second mois de la seconde année après la sortie d'Egypte, les enfants d'Israël partent du désert de Sinaï et ne s'arrêtent qu'au désert de Paran (Nomb. I-X, 28 ; XII, 16*b*). Là Moïse envoie douze chefs, un par tribu, pour explorer le pays de Canaan (XIII, 1-17*a*, 21, 25-26*γ*, 32 ; XIV, 1*a*, 2, (?), 5-8*a*, 10,26-38). Suivent diverses lois et le récit de la lapidation d'un homme qui avait ramassé du bois le jour du sabbat (ch. XV). Révolte du lévite Coré et de deux cent cinquante chefs contre Moïse et Aharon

(XVI, 1*a*, 2β*γ*, 3-11, 15β, 16-24*γ*, 26*α*, 27*α*, 32, 33*b*, 35). Eléazar, fils d'Aharon, relève les encensoirs des complices de Coré. Le privilège d'Aharon et de ses descendants est confirmé par deux miracles. Lois relatives au sacerdoce (XVII-XIX). Les enfants d'Israël arrivent au désert de Tsin au premier mois [de la quarantième année, cf. XXXIII, 38]. Le manque d'eau les pousse à se révolter contre Moïse et Aharon ; sur l'ordre de Jéhovah Moïse fait couler l'eau du rocher, mais en le frappant deux fois dans son impatience. Jéhovah leur déclare que, puisqu'ils ont manqué de foi, ils n'entreront pas en Canaan (XX, 1*α*, 2, 3*b*-4, 6-13). Les enfants d'Israël viennent ensuite au mont Hor, sur la frontière du pays d'Edom ; Aharon meurt et son fils Eléazar lui succède (XX, 22-29).

Les Israélites partent ensuite du mont Hor (XXI, 4*α*), parcourent quelques stations (v. 10 et 11) et arrivent aux plaines de Moab, près du Jourdain (XXII, 1, cf. XXXIII). Les Moabites s'effraient ; de concert avec les anciens de Madian ils font venir Balaam (XXII, 3*b*, 4*a*, 7*α*...), [qui conseille de faire tomber les Israélites dans la fornication et l'idolâtrie ; ce qui eut lieu et attira sur eux une grande mortalité. Cf. XXXI, 16 ; Apoc. II, 14.] Au moment où tout le monde pleure à la porte du Tabernacle, un Israélite a l'audace d'amener *la* Madianite (dont il avait été question précédemment dans le fragment supprimé). Phinehas, indigné, les perce tous deux d'un coup de lance et reçoit en récompense la promesse d'une sacrificature éternelle. Ordre de faire la guerre aux Madianites. Nouveau recensement. Loi sur les successions. Jéhovah ordonne à Moïse de monter sur le mont Abarîm avant de mourir ; institution de Josué. Lois diverses. Récit de la victoire sur les Madianites, où périt Balaam (XXV, 6-XXXI).

Les tribus de Ruben et de Gad demandent le pays conquis au delà du Jourdain ; Moïse le leur accorde, à la condition que les guerriers de ces deux tribus passeront le Jourdain avec leurs frères et les aideront à conquérir le pays de Canaan (XXXII, 1*a*, 2*b*-4, 5β, 6, 16-38).

Liste des stations des Israélites dans le désert[1]. Ordre de

[1] Le chiffre de 42 stations est en soi peu vraisemblable. La tradition, pour des époques si éloignées, procède toujours par chiffres ronds. Mais

partager plus tard par la voie du sort le pays de Canaan (XXXIII, 1-39 (excepté 8*b*, 9*α*, 14*b*, 15*a*, additions du compilateur d'après les autres sources), 41-51, 53, 54). Délimitation des frontières du pays de Canaan; liste des hommes chargés de faire le partage; villes des Lévites et villes de refuge. Disposition relative aux filles de Tselophkhad (XXXIV-XXXVI).

La quarantième année, le premier jour du onzième mois (Deut. I, 3), Moïse monte sur le mont Abarîm et meurt. On le pleure trente jours (XXXII, 48-52; XXXIV, 1*α*, 5, 7-9).

Le peuple traverse le Jourdain, les enfants de Ruben et de Gad en tête. C'était le dix du premier mois [de la quarante et unième année] (Jos. III, 1*β*, 15, 16 (?), IV, 3*β*, 7*b*, 8*α*, 9*α*, 12, 13, 19*β*). Israël campe à Guilgal et y célèbre la Pâque le soir du quatorzième jour. A partir de ce moment la manne cessa (V, 10-12). [Prise de Jérikho.] Punition d'Akan (VII, 1, 18*b*, 25*γ*... cf. XXII, 20). Ruse des Gabaonites (IX, 15*b*, 17-21, 27*a*...). [Après la conquête] les enfants d'Israël se réunissent à Shilo et y établissent le Tabernacle (XVIII, 1 [1]).

Répartition du pays entre les tribus (XIII, 15-32; XIV, 1-5; XV (sauf les vers. 14-19 et 63); XVI (sauf le vers. 10); XVII, 1-10; XVIII, 10-28; XIX, XX (sauf les vers. 4 et 5); XXI, 1-40 (sauf quelques additions du compilateur).

En retournant au delà du Jourdain, les enfants de Ruben et de Gad bâtirent un grand autel; les autres tribus s'en émurent et leur déléguèrent Phinehas fils d'Eléazar et dix chefs d'Israël; mais les tribus transjordaniennes se justifièrent en assurant que cet autel n'était pas destiné à un usage religieux, mais avait seulement pour but de maintenir dans l'avenir la communauté religieuse qui existait entre les Israélites des deux rives du Jourdain (XXII, 9-32, en majeure partie).

en retranchant Mara et Raphîdîm (v. 8*b* et 14*b*), qui sont accompagnés de membres de phrase étrangers au style du premier élohiste et empruntés au récit second jéhoviste, on obtient le chiffre 40, qui est certainement beaucoup plus naturel : 10 stations jusqu'au Sinaï, 20 jusqu'à Etsion-guéber et encore 10 jusqu'aux plaines de Moab.

[1] Ce verset devait, dans le document primitif, précéder la répartition du territoire.

L'écrit sacerdotal se terminait par la mention de la mort de Josué et peut-être aussi par celle de la mort d'Eléazar (XXIV, 29β-30, 33*a*.)

Second élohiste.

Les Egyptiens accablent Israël de *corvées*, mais sans résultat (Ex. I, 6, 11 et 12.) Alors le *roi d'Egypte* ordonne aux sages-femmes hébreues de tuer les garçons au moment de leur naissance (vers. 15-21). Moïse, exposé sur le Nil, est sauvé par la fille de Pharaon. Devenu grand, il voit les *corvées* de ses frères et tue un Egyptien. Le lendemain il s'aperçoit que la chose est connue (II, 1-14) [et s'enfuit au désert, où il épouse la fille de Jéthro, Tsippora. Cf. XVIII, 2]. *Dieu* se révèle à lui dans le buisson ardent (III, 1, 2γ, 4*b*, 5*a*, 6, 9-15, 18-22[1]). Moïse retourne auprès de Jéthro, prend congé de lui et part pour l'Egypte (IV, 18). [laissant auprès de lui sa femme et ses deux fils]. Le roi d'Egypte refuse de relâcher les Hébreux (chap. V, quelques fragments)...

Quand il y consent enfin, *Dieu* conduit son peuple vers la mer Rouge. Moïse avait eu soin de *prendre les os de Joseph* (XIII, 17-19, cf. Gen. L, 25).

Après le passage de la mer Rouge, Jéthro amène à Moïse, au désert, sa femme et ses deux fils, Guershôm et Eliézer. Il lui conseille d'établir des chefs pour l'aider à juger le peuple, puis il retourne chez lui (XVIII, 1*a*, 2*a*, 3-7, 12-27).

Les Israélites arrivent au désert de Sinaï. Moïse monte vers *Dieu*, qui lui ordonne de rassembler le peuple au pied de la montagne. Il fait sortir le peuple à la rencontre de *Dieu*. Moïse parle et *Dieu* lui répond (XIX, 1*b*, 2*b*, 3*a*, 9*a*, 11*a*, 13*b*, 14*a*, 15-19). *Dieu* prononce le Décalogue. Sur la demande du peuple, qui est effrayé, Moïse pénètre seul dans les ténèbres où *Dieu* est enveloppé (XX, 1-21) et reçoit les lois civiles (XXI-XXIII, 9, 13). Dieu lui ordonne aussi de remonter sur la montagne avec

[1] Dans III, 1, les mots *prêtre de Madian* doivent être une addition du compilateur, d'après le second jéhoviste (II, 16). Cette division des sources n'est qu'approximative. On peut varier sur quelques détails, mais il est incontestable qu'il y a là deux récits distincts, l'un jéhoviste, l'autre second élohiste.

soixante-dix anciens, ce qui a lieu (chap. XXIV, fragments). Enfin il monte seul encore plus haut pour recevoir les deux tables de pierre écrites du doigt de *Dieu* (XXXI, 18*ab*; XXXII, 15*b*, 16).

Ici le fil du récit du second élohiste se brise. Quelques fragments minimes du livre des Nombres (XII, 1; XXI, 5-9 en partie) proviennent peut-être de lui. Mais on ne le retrouve avec certitude qu'à la fin du livre de Josué, où Josué rassemble toutes les tribus à Sikem devant Dieu (XXIV, 1) et leur adresse un discours dont une partie provient peut-être du second élohiste. La notice sur l'enterrement des os de Joseph à Sikem (XXIV, 32) ne peut en tout cas être attribuée qu'à ce document.

Premier jéhoviste.

Un roi nouveau, qui n'avait pas connu Joseph, use de *ruse* à l'égard du peuple d'Israël pour l'affaiblir et ordonne à tout son peuple de jeter les garçons dans le Nil au moment de leur naissance (Ex. I, 8-10, 22[1]). [Moïse se retire au désert, où il épouse la fille de Hobab le Kénien. Cf. Nomb. X, 29; Jug. I, 16.] L'ange de Jéhovah lui apparaît en Horeb et lui ordonne d'aller délivrer son peuple (Ex. III, 2-4*a*, 5, 7, 8, 16-18).

Moïse craignant que les Israélites ne l'écoutent pas, Jéhovah le rassure par deux miracles (IV, 1-17). Aharon, averti par Jéhovah, va au désert à la rencontre de son frère; ils reviennent ensemble et font les miracles devant le peuple, qui croit (27-31). Alors ils vont demander à Pharaon la permission d'aller avec leur peuple célébrer une fête à leur Dieu dans le désert, *à trois jours de marche*. Pharaon refuse (chap. V; VI, 1). Suit le récit des *sept* plaies: eau changée en sang (VII, 14-18, 20*b*, 21*a*, 23, 24), grenouilles (25-29; VIII, 4-11*a*), mouches (16-27), peste (IX, 1-7), grêle (13-21, 23β, 24, 26-30, 33, 34), sauterelles (X, 1-11, 13β-15α [excepté 14α], 16-19), ténèbres (... 21*b*, 22δ,

[1] Le vers. 22 nous paraît être la continuation des vers. 8-10; car la *ruse* de Pharaon (v. 10) ne peut consister ni dans les corvées imposées aux Hébreux (v. 11 ss.) ni dans l'ordre cruel donné aux sages-femmes (v. 15-21), mais bien dans l'ordre donné par Pharaon à tout son peuple de jeter les garçons dans le Nil, ordre qui n'aurait été naturellement appliqué qu'aux Hébreux.

23-29). Pharaon persistant toujours dans son refus, Moïse lui annonce la mort des premiers-nés, au milieu de la nuit prochaine (XI, 4-8). Institution de la Pâque (XII, 21-27). La menace s'accomplit ; les Egyptiens épouvantés pressent le peuple hébreu de partir et il part ; ce fut l'origine des pains sans levain (29-34, 37-40). Ordre de célébrer la fête des pains sans levain et de consacrer les premiers-nés à l'Eternel. (XIII, 3-16.) Passage de la mer Rouge (20-22, XIV en partie ; XV, 1-18, 20, 21).

Les Israélites marchent *trois jours* dans le désert sans trouver d'eau (v. 22) ; ils murmurent ; sur l'ordre de Jéhovah, Moïse fait jaillir l'eau du rocher *en Horeb* (XVII, 2, 5-7). Le beau-père de Moïse vient le voir et reconnaît la grandeur suprême de Jéhovah (XVIII, 1*b*, 8-11).

Jéhovah appelle ensuite Moïse de la montagne et lui ordonne de dire aux Israélites que, s'ils lui sont fidèles, ils seront pour lui une nation sainte.

Moïse rapporte au peuple les paroles de Jéhovah, puis il monte sur la montagne et reçoit une série de douze lois religieuses (le Dodécalogue), redescend, les écrit sur un livre, offre les sacrifices (dont il avait parlé à Pharaon) et traite alliance avec le peuple d'Israël au nom de Jéhovah (chap. XIX en partie ; XX, 22*a*, 23-26 ; XXIII, 10-12, 14-33 ; XXIV, 3-8, 11δ).

[Après cela, le peuple se révolte contre Moïse et Aharon.] Jéhovah veut détruire ce peuple au col roide, mais Moïse intercède pour lui (XXXII, 9-14). A son appel, les Lévites s'assemblent près de lui et tuent 3000 hommes (25-29). Le lendemain (30α), Moïse intercède de nouveau pour les Israélites dans le tabernacle hors du camp, et Jéhovah consent à conduire son peuple en Canaan. Moïse demande alors la faveur de voir la gloire de Jéhovah ; elle lui est accordée (chap. XXXIII). Il monte encore sur la montagne, Jéhovah passe devant lui et lui donne encore d'autres lois, surtout des lois morales, de bienfaisance et d'humanité (XXXIV, 2, 3, 4β, 5β-16 ; Lév. XVIII, 4-28 ; XIX, 9-18, 23-34, 37 ; XXVI, 1, 2, [3-45], 46 [1]).

[1] Pour toute cette portion de l'Exode et du Lévitique, voyez notre premier article. (*Revue de théol. et de phil.* 1883, pag. 329-369).

Au moment du départ, Moïse invite son beau-père Hobab à les accompagner ; il y consent et l'on part, l'arche en avant, à une distance de trois jours de marche (Nomb. X, 19-36). Bientôt le peuple, fatigué de ne voir que de la manne, murmure et demande de la viande : envoi des cailles et châtiment des Israélites. Institution de soixante-dix anciens pour aider Moïse. Des tombeaux de la convoitise on va à Hatsérôth (XI, 4-fin). Là, Marie et Aharon se révoltent contre l'autorité de leur frère (XII, 1α, 2-16a). De là, par une série de stations (Deut. X, 6-8 ?) on arrive à Kadesh, d'où Moïse envoie des espions en Canaan ; à leur retour, tous, excepté Caleb, découragent le peuple, qui refuse de marcher en avant. Alors Jéhovah ordonne de partir dans la direction de la mer Rouge. Quand Moïse lui communique cet ordre, le peuple se repent de sa lâcheté et veut attaquer l'ennemi ; il l'attaque malgré l'opposition de Moïse, mais il est battu par les Amalékites et les Cananéens *jusqu'à Horma* (Nomb. XIII et XIV en partie). Là-dessus les Rubénites Dathan et Abiram se révoltent contre Moïse et périssent avec leurs partisans (chap. XVI en partie).

Les Israélites partent ensuite dans la direction de la mer Rouge, comme ils en ont reçu l'ordre. Serpents brûlants (XXI, 4-9). Par une série de stations ils arrivent sur le territoire de Moab (16-20α [1]). Là Moïse envoie explorer *Jaézer* et chasse les Amorrhéens qui y habitaient (v. 32ab [2]).

Les tribus de Gad et de Ruben demandent la possession du pays de *Jaézer*, qui vient d'être conquis ; Moïse la leur accorde à la condition que les guerriers de ces deux tribus passeront le Jourdain et aideront leurs frères à se rendre maîtres du pays de Canaan. Makir, fils de Manassé, s'empare du pays de Galaad ; Jaïr, fils de Manassé, et Nobakh s'emparent d'autres portions du territoire à l'est du Jourdain (chap. XXXII en partie) [3].

[1] La fin du vers. 20 me paraît être une addition du rédacteur, d'après XXIII, 14 et 28.

[2] La plus grande partie de ce verset doit provenir du premier jéhoviste, à cause de XXXII, 1 ss.

[3] L'origine de l'épisode de Balaam (XXII, 2-XXIV) est fort difficile à déterminer. Ce récit ne me paraît se rattacher naturellement à aucune des sources du Pentateuque. Je suis porté à le considérer comme un petit

Israël habita (ensuite) *à Shittîm*. Là, le peuple se livra à l'impureté et à l'idolâtrie avec les femmes moabites; punition des principaux coupables (XXV, 1-5 [1]). Ordre de détruire, lors de la conquête, tous les objets de culte des Cananéens (XXXIII, 52, 55, 56). Jéhovah révèle à Moïse que les Israélites se livreront un jour à l'idolâtrie et lui ordonne d'écrire un cantique destiné à témoigner alors contre eux (Deut. XXXI, 16-23; XXXII, 1-44*a*). Moïse bénit ensuite chacune des tribus (XXXIII, 1, 6-24 [2]), puis il meurt sur le mont Nebo, en face de Jéricho (XXXIV, 1*α*).

Après la mort de Moïse, Josué envoie *de Shittîm* deux espions à Jéricho (Jos. II). Passage du Jourdain à pied sec (chap.

poème comparativement récent, quoique antérieur à Michée (cf. Mich. VI, 5), et qui a été inséré là par le compilateur des quatre principaux documents. Le vers. XXII, 2, qui fait allusion au récit second jéhoviste antérieur (XXI, 21-35) doit être une addition par laquelle il a essayé de relier artificiellement ce poème à ce qui précède. En effet, ce verset fait double emploi avec le vers. 4, et il donne de l'effroi de Balaq un motif différent de celui qui est exprimé immédiatement après (v. 3*a*). Or la suite montre que ce dernier est le véritable (cf. v. 5 ss.), tandis qu'on ne trouve plus aucune allusion aux victoires sur les Amorrhéens. Au reste XXI, 32 devait être suivi immédiatement de XXXII, 1, ss.: arrivé sur le territoire de Moab, Israël s'empare du pays de Jaézer et le donne aux tribus de Gad et Ruben; puis il s'établit à Shittîm, près du Jourdain (XXV, 1-5). Il n'y a pas place dans le premier jéhoviste pour l'épisode de Balaam. Quant au second, qui a déjà conduit les Israélites en Bashan, bien loin du pays de Moab, on peut encore moins songer à lui.

Mais l'écrit sacerdotal contenait un récit relatif à Balaam dont quelques fragments paraissent s'être conservés au début de cet épisode (XXII' 1, 3*b*, 4*a*, 7*α*...) La mention des anciens de *Madian*, en particulier, ne peut guère provenir que de ce document. (Cf. XXV, 6 ss.) Le récit principal ne connaît que les *chefs de Moab* (v. 5, 8 ss.)

[1] Nous pensons qu'il y a là une interversion: XXV, 1-5 devait être suivi immédiatement de XXXIII, 52, 55, 56 et de Deut. XXXI, 16-23; XXXII, 1-44*a*, ces divers fragments se rapportant tous à l'idolâtrie. Cette interversion provient de ce que le rédacteur a voulu combiner le récit jéhoviste XXV, 1-5 avec le récit analogue de l'auteur sacerdotal (XXV, 6 ss.) — De même XXXII, 1 ss. devait suivre immédiatement XXI, 32, auquel il fait allusion.

[2] Le reste de la *bénédiction de Moïse* est en réalité un cantique sur les bienfaits de Jéhovah à l'égard de son peuple.

III en partie); on arrive à Guilgal (IV, 4-7*a*, 8β, 10*b*, 19*ab*, 20-24), où Josué circoncit les Israélites (V, 2, 3, 9). Apparition du chef de l'armée de Jéhovah et prise de Jéricho (V, 13-VI). Prise d'Aï (VII-VIII, 29). Les Gabaonites font la paix avec Israël (chap. IX). Les rois de Jérusalem et de quatre autres villes du sud viennent attaquer Gabaon, mais ils sont battus par les Israélites, qui tuent ces cinq rois et s'emparent de toute la région du sud, puis reviennent *au camp à Guilgal* (chap. X).

Josué s'empare de tout le reste du pays (XI, 16-19). Liste des rois vaincus (XII, 7-24?).

Répartition du territoire entre les neuf tribus et demie restantes (XIII, 1-7). Caleb réclame à Josué, *à Guilgal*, la possession d'Hébron, au nom de la promesse qui lui avait été faite par Moïse (XIV, 6-15*a*, cf. Nomb. XIII et XIV). [Lot de la tribu de Juda et des enfants de Joseph.] Ces derniers se plaignent de leur lot, Josué leur répond (XVII, 14-18). Le reste du territoire est divisé en sept parts, qu'on tire au sort entre les sept tribus restantes (XVIII, 2-10 [1]).

Cette répartition eut lieu à Guilgal (non à Shîlô), car c'est de là que les tribus partent, au début du livre des Juges, pour aller s'établir dans leurs lots respectifs (Jug. I-II, 5 [2]).

Second jéhoviste.

Pour la même période, le second jéhoviste offre un récit moins complet, mais dont, malgré quelques lacunes, il est facile de suivre le fil :

Moïse [tue un égyptien et] s'enfuit auprès du prêtre de Madian Reoüël, dont il épouse la fille Tsippora (Exod. II, 15-22).

[1] Il faut retrancher, aux vers. 8-10, les mots *devant Jéhovah, à Shîlô*, qui sont des additions du rédacteur, d'après le récit parallèle de l'auteur sacerdotal. La preuve, c'est que : 1° la répartition a commencé, d'après le premier jéhoviste, à Guilgal (XIV, 6) et non à Shîlô ; 2° les répartiteurs reviennent au camp (XVIII, 9), qui était à Guilgal (cf. X, 43) et non à Shîlô ; 3° enfin l'armée est encore à Guilgal au commencement du livre des Juges.

[2] Les allusions à des textes premier jéhovistes sont si nombreuses dans ce fragment que son origine premier jéhoviste ne me semble pas pouvoir être mise en doute.

A la mort du roi d'Egypte, il retourne en Egypte avec sa femme et son fils (II, 23*a*; IV, 19, 20*a*, 21-26).

[Ici devait se trouver un récit des plaies d'Egypte plus ou moins semblable à celui des autres sources.] Jéhovah annonce à Moïse encore une plaie et ordonne aux Hébreux d'emprunter avant leur départ des objets précieux (XI, 1, 2; XII, 35, 36). [Cet auteur devait donc raconter ensuite la mort des premiers-nés et le passage de la mer Rouge.] Moïse conduit ensuite Israël à Mara, où il le met à l'épreuve à propos de la manne (XV, 22*a*, 23-26; XVI, fragment jéhov.). De là ils vont à Raphidîm, où le peuple murmure à cause du manque d'eau (XVII, 1δ, 3, 4...) et où Josué bat Amaleq pendant qu'*Aharon et Hour* tiennent levées les mains de Moïse (8-16). Arrivé au Sinaï, Moïse monte avec Josué sur la montagne, laissant en bas *Aharon et Hour*. [Là il reçoit certaines lois et les écrit sur deux tables de pierre.] Pendant son absence le peuple fait le veau d'or. Moïse redescend avec Josué, brise les tables à la vue du veau d'or, etc.; puis il intercède pour le peuple; mais Jéhovah refuse de pardonner et punit les Israélites. Cependant il ordonne à Moïse de remonter au Sinaï avec deux autres tables de pierre semblables aux premières, sur lesquelles Moïse écrit pendant quarante jours et quarante nuits une série de dix lois, qu'on peut nommer le second Décalogue ou le Dodécalogue abrégé (XIX, 2; XXIV, 12*a*, 13*a*, 14, 15*a*, 18*b*; XXXII, 1-8, 15*a*, 17-24, 30β-35; XXXIV, 1, 2, 4, 5*ab*, 10*a*, 11*a*, 17-28).

[Après être partis du Sinaï] les Israélites murmurent et sont punis à Tabeéra (Nomb. XI, 1-3). [Arrivés à Kadesh] ils se plaignent à Moïse de ce qu'il les a amenés dans un pays stérile. Moïse envoie demander au roi d'Edom la permission de traverser son pays; mais il refuse (XX, 1, 3*a*, 5, 14-21). Alors Israël essaie de pénétrer en Canaan par le sud; les Cananéens se défendent énergiquement et font des prisonniers; mais Israël prend bientôt sa revanche et *extermine* les habitants de leurs villes. De là le nom de Horma, *extermination* (XXI, 1-3). Après quoi il va camper près du torrent Zared, puis près de l'Arnon (12-15). Là il demande à Sihon, roi des Amorrhéens, la permission de traverser son pays; celui-ci refuse (comme le roi d'Edom),

mais il est battu à Jahats. Og, roi de Bashan, est vaincu aussi (21-35, excepté 32*ab*).

A l'approche de sa mort, Moïse se rend avec Josué dans le Tabernacle, où Josué est institué par Jéhovah comme son successeur (Deut. XXXI, 14, 15...?). Cantique de Moïse sur les bienfaits de Jéhovah à l'égard de son peuple (XXXIII, 2-5, 25-29). [Mort de Moïse.]

Les rois du nord de la Palestine, à l'ouest du Jourdain, se liguent contre Israël ; ils sont battus par Josué près des eaux de Mérom (Jos. XI, 1-14).

Plus tard Josué rassemble toutes les tribus (à Sikem ?), leur rappelle les bienfaits de l'Eternel et les exhorte à la fidélité (chap. XXIV en grande partie).

Deutéronome primitif.

On sait que le Deutéronome renferme d'abord un résumé historique de la marche des Hébreux dans le désert, puis un ensemble d'exhortations et de lois dans le détail desquelles il est inutile d'entrer ici (Deut. I-XXVI). Après cela, Moïse ordonne que, lorsqu'on aura traversé le Jourdain, on dresse de grandes pierres sur le mont Hébal et qu'on y grave la loi qu'il vient de donner. Il recommande encore solennellement son observation, sous peine des plus terribles châtiments (XXVII-XXX). Il institue Josué ; il écrit cette loi, la remet aux Lévites, mais en fait auparavant la lecture à tous les Israélites (XXXI, 1-13, 23-30[1]), et les conjure encore de l'observer (XXXII, 45-47). Puis il monte au sommet du Pisga (comme il en avait reçu l'ordre, III, 27) et meurt (XXXIV, 1-6, 10-12).

Les Hébreux passent le Jourdain sous la conduite de Josué (Jos. I, III et IV, 1-18 en majeure partie). A cette nouvelle, les rois des Amorrhéens à l'ouest du Jourdain et ceux des Cananéens le long de la mer sont épouvantés (V, 1). Josué construit un autel sur le mont Hébal et se conforme aux ordres reçus Deut. XXVII (Jos. VIII, 30-35). Il extirpe les Anakîm et s'empare de tout le pays (XI, 21-23). Puis il renvoie au delà du

[1] Au verset 30, le texte primitif devait porter *la loi* et non *le cantique*. Ce changement provient du rédacteur définitif.

Jourdain les Rubénites, les Gadites et ceux de la demi-tribu de Manassé en leur recommandant encore d'aimer Jéhovah et de le servir de tout leur cœur (XXII, 1-8). Longtemps après, il rassembla tous les Israélites et leur adressa des exhortations analogues (ch. XXIII), qu'il écrivit dans le *livre de la loi* de Dieu (XXIV, 26). Après quoi il mourut (v. 29, 31 ?).

V

Comparaison des sources.

On ne saurait méconnaître les nombreuses et assez graves divergences qui existent entre ces différentes sources. Nous avons relevé précédemment celles qui se rapportent à la promulgation de la loi au Sinaï ; nous n'y reviendrons pas. Mais il est utile de signaler les autres, du moins les plus importantes.

Que le beau-père de Moïse soit appelé Reouël (ami de Dieu) par le second jéhoviste, Jéthro (prééminence) par le second élohiste et Hobab *aimé* [de Dieu ?], par le premier jéhoviste, cela est assez peu important, parce que ces divers noms peuvent être, au moins en partie, des appellations honorifiques. Mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est que, d'après le second jéhoviste, il était prêtre de Madian, tandis que, d'après le premier, il était Kénien, c'est-à-dire qu'il appartenait à la tribu de Kaïn [1]. Cette divergence pourrait-elle être écartée, en supposant, par exemple, qu'une famille d'origine kénienne se serait établie au milieu des Madianites ? Cela me paraît douteux, car un autre auteur, probablement le second élohiste, faisait de la femme de Moïse une Koushite (Nomb. XII, 1). Ces trois sources s'accordent sur l'origine étrangère de la femme de

[1] Kaïn alla demeurer, non à l'orient, mais *devant* l'Eden par rapport aux habitants de la Palestine (Gen. IV, 16), comme le Tigre coule *devant* l'Assyrie (II, 14) et comme Micmas était *devant* Beth-aven (1 Sam. XIII, 5) par rapport à Saül et son armée, et non à l'orient ! Il en résulte qu'il faut chercher les descendants de Kaïn, non à l'orient du Tigre, comme on le fait généralement, mais au contraire à l'ouest de l'Euphrate. Quoi de plus naturel, dès lors, que de les retrouver précisément dans cette tribu de Kaïn (Nomb. XXIV, 22) qui errait dans le désert d'Arabie (= le pays de Nod) ?

Moïse, mais elles diffèrent sur sa nationalité. L'auteur sacerdotal n'en parle pas.

Il ne parle pas non plus du séjour de Moïse au désert qui occupe une si grande place dans les autres sources. D'après le premier jéhoviste, et le second élohiste, Moïse revint seul en Egypte et laissa sa femme et ses enfants auprès de son beau-père. D'après le second jéhoviste, il emmena avec lui en Egypte sa femme et son fils.

La marche des Hébreux, de la mer Rouge au Sinaï, est indiquée différemment dans les différentes sources. D'après le premier jéhoviste elle ne dura que trois jours ; d'après le premier élohiste, au contraire, l'arrivée au Sinaï n'eut lieu qu'au troisième mois (XIX, 1). — D'après le second jéhoviste, les Hébreux passèrent par Mara et Raphîdîm ; suivant le premier élohiste, après avoir traversé la mer Rouge, ils s'arrêtèrent à Elîm, puis près de la mer, puis au désert de Sin, puis à Dophqa, puis à Aloush, et arrivèrent ainsi au désert de Sinaï. Nous ignorons si ces deux itinéraires différents s'accordent ou diffèrent en réalité.

Le premier élohiste et le second jéhoviste ne disent rien de la venue du beau-père de Moïse au camp des Hébreux. D'après le second élohiste, il retourna dans son pays (Ex. XVIII, 27). D'après le premier jéhoviste, il accompagna les Hébreux à travers le désert (Nomb. X, 29) et ses descendants entrèrent avec eux en Canaan (Jug. I, 16).

D'après le premier jéhoviste, les Israélites essayèrent à Kadesh de pénétrer en Canaan par le sud, mais ils furent battus, reculèrent du côté du golfe élanitique, puis avancèrent par l'est jusque sur la frontière de Moab, s'emparèrent du pays de Jaézer, vinrent à Shittîm, traversèrent le Jourdain en face de Guilgal et s'emparèrent de tout le sud de la Palestine. D'après le second, ils furent, il est vrai, battus près de Kadesh par les Cananéens, mais ils les battirent ensuite, s'avancèrent le long de la mer Morte jusqu'à l'Arnon, s'emparèrent de tout le pays à l'est du Jourdain, puis battirent les rois du nord de la Palestine entre le lac de Génésareth et celui de Houlé et pénétrèrent ainsi dans la région à l'ouest du Jourdain.

Ce sont là deux traditions sensiblement différentes. Le premier élohiste s'accorde à peu près avec le second jéhoviste sur la marche des Hébreux de Kadesh à l'est de la mer Morte[1]; mais il s'accorde avec le premier sur le passage du Jourdain et les événements qui le suivirent. Nous ignorons quelle était à cet égard la tradition adoptée par le second élohiste, car depuis le moment où Moïse reçoit les deux tables jusqu'à la mort de Josué il n'y a, comme nous l'avons dit, presque rien qu'on puisse avec quelque vraisemblance attribuer à cet auteur.

On pourrait certainement relever d'autres divergences plus ou moins importantes, surtout si l'on voulait tenir compte du Deutéronome. Mais celles-là suffisent, pensons-nous, à montrer la réalité de la distinction de quatre sources dans le Pentateuque et le livre de Josué, sans compter le Deutéronome.

L'écrit sacerdotal et le Deutéronome primitif ne s'étendent pas au delà de la mort de Josué. Mais nous retrouverons les trois autres sources : les deux jéhovistes et le second élohiste, dans les livres suivants.

[1] Cf. Nomb. XX, 1-4, 6-13, 22-29; XXI, 4*a*, 10, 11; XXII, 1; XXXIII, 35-39, 41-49.

LE DOGME TRADITIONNEL DE L'ÉCRITURE

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

En rompant avec Rome, la réforme avait secoué le joug d'une autorité séculaire. Elle ne put se dispenser d'en chercher une autre, d'autant plus que les nouveaux prophètes en appelaient à la lumière intérieure, et elle trouva sa base dans l'autorité de l'Ecriture sainte. Pour qu'elle fût absolue il fallait couper court à toute contestation. Du moment qu'on aurait concédé à l'intelligence humaine le droit de démêler dans l'Ecriture les éléments humains d'avec les éléments divins, les portions obligatoires d'avec celles qui ne le sont pas, l'Ecriture aurait cessé d'être l'autorité souveraine, normative et l'esprit humain passerait toutes les bornes. La réforme accentua, en conséquence, l'ancienne doctrine de l'inspiration que l'Eglise avait héritée de la synagogue [1] et en fit le fondement de l'autorité scripturaire. Nous discuterons d'abord ce principe, pour le soumettre ensuite au jugement de l'Ecriture elle-même.

I

Dans l'origine on ne définit pas minutieusement l'inspiration et, sans s'en douter, les réformateurs furent souvent fort inconséquents. Ainsi Luther prononcera un jugement téméraire sur un livre de la Bible et insistera à Marbourg sur l'acception littérale de

[1] L'Eglise catholique ne se livra jamais à l'excessive théopneustie du protestantisme, par la raison que sa foi dépend autant de la tradition que de l'Ecriture.

ἐστίν dans l'institution de la cène. Zwingle affirmera d'une part le caractère également obligatoire de toutes les parties de l'Ecriture et déclarera de l'autre que l'Apocalypse ne respire nullement l'esprit de saint Jean. Calvin dira que l'Ecriture est émanée du ciel, ac si vivæ ipsæ Dei voces illic exaudirentur (Inst. I, 7, 1); c'est ce qui ne l'empêche pas de douter de l'authenticité de la seconde épître de Pierre ni d'admettre une erreur qui s'est glissée dans le texte de Matthieu. (Ad Math. XXVII, 9.)

Cette fluctuation disparut peu à peu lorsque aux confessions du seizième siècle[1], qui supposaient la théopneustie sans la presser, en succédèrent d'autres qui furent plus explicites. Celle de Westminster (1646) déclare l'Ecriture *immediate inspirata* et par conséquent *authentica* dans toutes ses parties, jusque dans ses moindres détails. La Formula consensus (1674) fut encore plus formelle : hebraicus codex V. T., tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, est θεόπνευστος. Pour être conséquente jusqu'au bout la Formula nia les variantes de la Bible.

La théologie enchérit sur la foi. C'est à la toute-puissance des théologiens du dix-septième siècle que nous devons les assertions les plus extravagantes, à un Quenstedt en Allemagne, un Heidegger en Suisse, un Voetius en Hollande, astres brillants entourés de nombreux satellites. A les entendre les auteurs bibliques sont *Dei auctoris calami, verbum dictantis notarii* et *amanuenses ;* Dieu ne leur avait pas seulement donné l'*impulsus ad scribendum* mais encore la *suggestio rerum*, sans en excepter le manteau de Paul. (2 Tim. IV, 13.) Si l'on objecte que Matthieu avait un autre style que Jean, on répond que le Saint-Esprit *stylo et sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit*[2]. D'accord avec Quenstedt, Voetius nie qu'il y ait des barbarismes et des solécismes dans le Nouveau Testament, ce qui serait indigne du Saint-Esprit[3]. Il en appelle au

[1] Confessio anglicana (les XXXIX articles), 1552 ; confessio gallica, 1559 ; confessio scotica, 1560 ; confessio belgica, 1562 ; confessio helvetica II, 1566.

[2] Quenstedt, *Theol. Did. pol.* I. 55, 70, 71.

[3] Id. pag. 84. Voetius, *Sel. Disp.* I, 33.

ἰῶτα et à la μία κεραία de Math. V, 18 pour prouver que les points voyelles sont authentiques [1]. A entendre Heidegger [2] : sicut αὐλητὴς αὐλῷ ἐμπνεύσας, ita Deus scriptoribus Spiritu S. afflavit. Après cela, on ne s'étonne plus des thèses suivantes empruntées à d'illustres théologiens du dix-septième siècle, tant luthériens que réformés. Matthieu n'a pas pu écrire en hébreu ; sans cela la Providence eût assuré la conservation de cet écrit. — Aucun livre canonique n'a péri, par conséquent le livre d'Hénoch, dont Jude parle (v. 14), la lettre aux Laodicéens et la troisième aux Corinthiens dont parle Paul (Col. IV, 16 ; 1 Cor. V, 9) n'ont jamais existé. — Il n'y a pas de divergence dans les récits évangéliques. — Tout ce qui concerne le monde physique dans la Bible est vérité infaillible, car personne ne le connaît mieux que le Saint-Esprit. Il faut soutenir que la terre est immobile, selon Ps. XCIII, 1, et que le soleil se meut, d'après Ps. XIX, 6, 7 [3]. Le résultat est, pour parler avec Quenstedt [4] : Scriptura S. est infallibilis veritatis, omnisque erroris expers ; omnia et singula sunt verissima, quæcunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica. Solus Deus, si accurate loqui velimus, S. S. auctor dicendus est [5]. Nous voilà en pleine bibliolâtrie.

[1] Id. pag. ibid. 34. Le raisonnement du savant théologien d'Utrecht est conséquent : quia puncta sæpissime toto genere distinguunt voces, quamvis iisdem litteris notatas. Si autem puncta absunt, ἀόριστος et indeterminata erit significatio primæ quiedem vocis istius, deinde etiam totius sententiæ.

[2] *Corp. theol.* II, 34.

[3] Voir M. Scholten, *La doctrine de l'Eglise réformée*, I, p. 250, 4e éd., 1861.

[4] Hase, *Hutterus redivivus*, p. 99, éd. sept. 1848.

[5] Il est intéressant d'opposer à cette fureur dogmatique la placidité ironique de Richard Simon : « Les catholiques, dit-il, qui sont persuadés que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'Ecriture, mais aussi de la tradition de l'Eglise, ne sont point scandalisés de voir que le malheur des temps et la négligence des copistes aient apporté des changements aux livres sacrés, aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestants préoccupés ou ignorants qui puissent s'en scandaliser. » Cf. Strauss, *Chr. Gl.* I, 128.

On en demande la preuve et les réformateurs ainsi que les théologiens subséquents ne sont pas embarrassés de donner la réponse. Ils répondent que l'authenticité des écrits, la véracité de leurs auteurs, l'excellence du contenu, la sublimité du langage, les miracles et les prophéties peuvent avoir leur prix mais ne peuvent fonder qu'une *fides humana ;* que pour avoir la *fides divina*, il faut le témoignage du Saint-Esprit, c'est-à-dire : idem spiritus qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum[1]. Illius ergo virtute illuminati, jam non aut nostro aut aliorum judicio credimus a Deo esse Scripturam, sed supra humanum judicium certo certius constituimus, non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur, hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore fluxisse[2].

C'est sous l'inspiration de Calvin que les églises réformées de France disent dans leur confession de foi, art. 4 : nous connaissons les livres de la Bible être canoniques et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise que « par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit. » La confession des Pays-Bas, art. 5, est parfaitement d'accord avec celle des réformés de France. L'art. 5 donne deux raisons de la foi à la Bible: le témoignage intime de l'Esprit et la preuve de vérité que la Bible porte en elle-même. L'Eglise luthérienne se montre d'accord sous ce rapport avec l'Eglise réformée lorsqu'elle déclare, par l'organe d'un de ses théologiens les plus illustres du dix-septième siècle : ultima ratio sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinsecus vis et efficacia verbi divini et Spiritus S. in S.S. loquentis testificatio et obsignatio[3].

La pensée était admirable : pour s'assurer de la vérité de l'Evangile il faut rentrer en soi-même et y chercher les preuves[4]. Il ne faut pas cependant se dissimuler la scorie qui se

[1] Calv. Inst. I, 7, 4. — [2] Ibid. 5.

[3] Quenstedt. *Hutt. red.*, pag. 103.

[4] C'est comme disait Augustin, *De vera religione*, 72: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.

mêle à ce métal. Si la révélation intime de l'Esprit Saint est la seule par laquelle on reconnaît la divinité de l'Ecriture, il est évident que c'est non l'Ecriture mais cette opération du Saint-Esprit qui juge en dernier ressort. C'est s'exposer à tomber dans les mains des fanatiques. On se rappelle les anabaptistes, ces *Rotten und falsche Geister* contre lesquels Luther a vomi ses sanglantes invectives, ces « vertigiosi quidam, comme disait Calvin, qui Spiritus magisterium fastuosissime obtendentes, lectionem ipsi omnem respuunt et eorum irrident simplicitatem, qui emortuam et occidentem, ut ipsi vocant, litteram adhuc consectantur [1]. »

Cet abus s'évanouit du moment qu'on corrige quelques défauts de la notion primitive du « témoignage intérieur du Saint-Esprit. » D'abord on prétend faire dépendre l'autorité de l'Ecriture de ce témoignage, en d'autres termes, on veut faire comprendre la vérité de la parole scripturaire, afin de faire accepter l'autorité de l'Ecriture. La contradiction est palpable : en effet, celui qui comprend la vérité ne croit plus en vertu de l'autorité. Ensuite on applique ce témoignage non à la parole de Dieu dans l'Ecriture, c'est-à-dire à son contenu religieux, *la vérité* dans le sens johannique, mais à l'Ecriture tout entière. Or la conscience religieuse est incapable de reconnaître la vérité de faits historiques, d'affirmations dans le domaine des sciences naturelles ; le jugement à porter sur ces matières appartient aux sciences historiques et naturelles. Enfin ce témoignage est censé émaner d'une opération immédiate et surnaturelle de Dieu, c'est-à-dire mécanique et magique, *à côté* de la Parole plutôt que *par* elle, indépendamment de la raison et de la conscience. C'est ce qui porta un jour Luther à appeler la raison « la bête que la foi doit étrangler » et à demander : « si tu veux juger, as-tu encore besoin de la foi ? » A ce point de vue, l'esprit humain se tait dans le fidèle, du moment que le Saint-Esprit lui parle. Mais, dans ce cas, on demande de quel droit le fidèle tient pour constant que le témoignage qu'il prétend posséder est celui de la vérité, de Dieu ou du Saint-Esprit et

[1] Inst. I, IX, 1. Ailleurs il parle des *deliria exitialia*, des *oracula ex nubibus petita* des fanatiques de son temps. Cf. Calv. ad Acta X, 44 ; Joh. XVI, 27.

non une pure imagination. S'il n'y a pas de critérium, le juif et le mahométan pourront en appeler également à un témoignage intérieur en faveur de l'Ancien Testament exclusivement et du Coran. Ajoutons que ce caractère surnaturel et magique de l'opération divine est contraire au Nouveau Testament, qui enseigne l'affinité naturelle de l'homme et de Dieu. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine vient de Dieu. (Jean VII, 17.) Quiconque est de la vérité écoute ma voix.(Jean XVIII, 37.) Selon Paul, l'homme tout captif qu'il est de la loi du péché, n'en prend pas moins plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur. (Rom. VII, 22.) C'est pourquoi aussi les agents des pharisiens, au lieu d'amener Jésus, répondent naïvement : jamais homme n'a parlé comme cet homme. (Jean VII, 46.) C'est l'affinité naturelle de l'âme humaine avec le divin qui est la première raison déterminante de la foi ; la vérité chrétienne se recommande naturellement à la sympathie de la nature supérieure de l'homme ; mais cette sympathie s'accroît à mesure que l'Evangile fortifie l'amour de la vérité et développe ce qu'il y a d'originairement divin dans l'âme, en sorte que le témoignage du Saint-Esprit dans l'Ecriture se confond avec celui de notre esprit.

On demande quelle est la faculté naturelle qui permet à l'homme de saisir la vérité de Dieu ? Augustin disait : *intellectus* et *ratio*[1]. Calvin dit que Dei spiritu tracti, *mente* et *animo* trahimur supra nostram ipsorum intelligentiam. Spiritus sancti lumine irradiatus hominis *intellectus* tum demum ea quæ ad Dei regnum pertinent gustare incipit. (Inst. III, II, 34.) Parmi les modernes les uns en appellent à un organe moral spécial, d'autres au sentiment, d'autres à la conscience ou bien à la raison qui, à la différence de l'intelligence laquelle s'occupe des choses finies, s'élève vers les choses infinies et éternelles. Mais quel que soit le nom qu'on donne à ce témoignage, il faudra le définir une persuasion à l'égard de la religion chré-

[1] *De magistro*, 40. Cum de iis agitur quæ mente conspicimus, id est, intellectu et ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur, homo interior illustratur et fruitur.

tienne, indépendante de toute autorité extérieure et formée par la puissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu même, puis fortifiée par la communion avec Jésus-Christ.

On se récrie. C'est le cas d'appliquer le mot de Luther : « il est des gens qui disent : c'est moi qui approuve l'Ecriture; je suis donc au-dessus d'elle. » Votre critère c'est vous-même, votre sentiment, votre éducation, vos impressions du jour et de l'heure, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus *subjectif !* Je demande des preuves *objectives !*

Ce vœu est déraisonnable. Sans doute la vérité existe comme objet hors de l'homme et indépendamment de la reconnaissance subjective, mais cette reconnaissance de la vérité ne peut être que subjective. La base sur laquelle repose la foi ne saurait être hors de l'homme ; elle est en lui. Toute conviction, soit historique, soit purement morale et religieuse, réside dans le sujet. Une foi objective renferme une contradiction *in adjecto.* Il ne saurait être en conséquence question ici ni de subjectif, ni d'objectif, mais uniquement de certain et d'incertain. Adoptons ces derniers termes et il n'y aura plus d'équivoque.

Il faut donc de la certitude et l'on s'adresse aux témoignages historiques. Disons d'abord que les preuves historiques peuvent uniquement établir des vérités historiques, non des vérités religieuses. C'est sur ce principe qu'est fondée la parole de Jésus : s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas persuader, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. (Luc XVI, 31.) Mais nous demandons surtout si les preuves que le chrétien emprunte en faveur de sa religion à sa propre conscience morale ne sont pas assurées? Si elles ne le sont pas, qu'on cesse de croire à la vérité d'une morale chrétienne dont la reconnaissance ne repose pas sur une autorité extérieure, mais qui est fondée dans la nature humaine; qu'on doute de la certitude de toute connaissance religieuse des choses suprasensibles. Le vrai objectif doit être reçu, c'est-à-dire reconnu par l'esprit subjectif, par la pensée personnelle. Cette connaissance est sujette à faillir. Personne n'en doute. Mais la raison humaine sera-t-elle moins sujette à tomber dans une méprise subjective en examinant les témoignages histo-

riques destinés à établir la vérité chrétienne? l'incertitude du jugement subjectif ne jouera-t-elle pas un rôle immense dans l'appréciation du témoignage de Papias au sujet de Matthieu, témoignage convaincant selon Olshausen, suspect selon Hug, l'un et l'autre théologiens conservateurs? Quoi de plus subjectif que l'affirmation de l'éminent critique Lücke, qui accepte le témoignage d'Irénée quand il s'agit de l'évangile de Jean et qui le repousse quand il s'agit de l'Apocalypse? Le témoignage que notre raison et notre conscience rendent à la vérité des deux grands commandements du christianisme, l'amour de Dieu et celui du prochain, n'est-il pas infiniment plus sûr que telle leçon préférable au milieu de beaucoup de variantes, que la rédaction du Pentateuque, que les origines de l'histoire évangélique ou que l'historicité des évangiles? Il faut bien peu connaître l'état des questions pour s'imaginer que la critique historique fournira la base la plus objective à la foi religieuse, ou à l'autorité de J.-C. L'erreur consiste à réclamer un *critérium* infaillible pour éprouver ce qui est *objectif*. Un pareil critérium n'existe pas tant que le *sujet* qui fait l'épreuve est imparfait. Il faut se contenter, — et certes c'est beaucoup, — de voir ses convictions religieuses croître de jour en jour en clarté, sous l'influence de l'esprit de vérité, en attendant le jour où les erreurs subjectives tomberont et où la persuasion subjective sera aussi conforme à la vérité objective que la nature humaine le permettra.

Ce n'est pas seulement au nom de la certitude qu'on condamne le témoignage de la raison et de la conscience qui, purifiées par l'Esprit de Christ, reconnaissent pour vérité la parole de Dieu dans les Ecritures; il est des protestants qui le désapprouvent par répugnance pour toute appropriation rationnelle de la vérité. La vérité doit rester objective, c'est-à-dire hors de l'homme; on n'accorde pas l'assimilation de la vérité par la raison humaine. La foi, dit-on, consiste à accepter la vérité sur l'autorité objective, indépendamment de la compréhension subjective, après que la raison a fourni la preuve que Dieu a parlé. Mais ici encore on ne saurait exclure le subjectif. En effet, la raison, c'est-à-dire le sujet, doit prouver que Dieu a parlé et elle peut se méprendre aux preuves qu'elle allègue. Prenons

ici pour exemple l'Eglise catholique dont ces protestants rappellent parfaitement le procédé. Cette Eglise, aspirant à l'objectivité, ôte à l'individu le droit de prouver l'existence d'une révélation divine à l'aide de la raison et celui de traduire et d'expliquer l'Ecriture [1]. Cette traduction et cette explication sont encore à leur tour une puissance objective qui domine l'individu. Il lui reste cependant encore une parcelle de jugement, puisqu'il doit lire ou entendre ce que l'Eglise lui enseigne. Or l'opération de l'œil et de l'oreille est encore subjective. Des yeux et des oreilles faillibles jugeront en dernier ressort si Dieu a parlé et ce qu'il a dit. En conséquence on croira non parce que Dieu a parlé, mais ce que les yeux et les oreilles ont fait connaître comme parole de Dieu. Ainsi sans une vue et une audition subjectives point de foi ; mais comme l'Eglise ne leur reconnaît pas d'autorité infaillible, le foi est en définitive l'acte d'un individu faillible.Il en résulte que la tendance à l'objectivité, pourvu qu'elle soit conséquente jusqu'au bout, doit aboutir à la suppression de l'individu. C'est le *perinde ac cadaver* du jésuitisme.

Nous voilà bien loin des enseignements de l'Evangile. Paul appelle sa prédication des paroles de vérité et de bon sens (Act. XXVI, 25), mystère et folie pour l'esclave des sens, mais révélation et lumière pour tous ceux qui ont des yeux pour voir. (1 Cor. II, 10, 14.) Il est donné aux chrétiens de connaître (γνῶναι) les mystères du royaume des cieux (Math. XIII, 11), de connaître la vérité (Jean VIII, 31), de sonder les profondeurs de Dieu (1 Cor. II, 10), de connaître (εἰδέναι) les grâces que Dieu lui a faites (v. 12). Dieu nous a donné l'intelligence (διάνοια) afin que nous connaissions (γινώσκομεν) le Véritable. (1 Jean V, 20.) C'est toujours la pâte qui doit s'assimiler le levain ; ce qui n'est pas assimilé n'est pas du pain qui nourrit. Le chrétien, dans sa mesure, peut se dire : la vérité est ma propriété, puisque le christianisme est religion, c'est-à-dire le vrai rapport de l'homme avec Dieu, rapport que Jésus-Christ a annoncé

[1] Cela s'est vu d'une manière frappante chez le professeur catholique de Bonn, Hermes, qui fut condamné en 1835 par un bref de Grégoire XVI pour avoir voulu *prouver* l'autorité de l'Eglise.

par sa parole, réalisé dans sa vie et dans sa mort et planté dans ses disciples, comme le principe de la vie éternelle.

II

Le Nouveau Testament nous apprend donc « qu'un chrétien sait en qui il croit et pourquoi il croit ; c'est un individualiste et tout protestant qui se réclame de l'Evangile devra l'être aussi ; il sera protestant parce qu'il veut l'être et sait pourquoi il le veut. » Mais on sait qu'à l'instar de leurs ancêtres la très grande majorité des protestants actuels ne rentre pas encore dans cette catégorie et est demeurée catholique dans la méthode. Sa foi est une foi d'autorité [1]. Ces protestants se trouvent en présence de l'Ecriture dans le même rapport que les catholiques devant l'Eglise. Pour les uns comme pour les autres l'autorité est le droit d'être cru ou obéi sur parole. Tout est reçu en bloc. Le jugement individuel est supprimé. La foi d'autorité place l'homme devant ce dilemme : fermer les yeux à l'évidence ou renoncer à sa foi, tandis que la vraie foi chrétienne, et nous pouvons ajouter la vraie foi protestante, est l'adhésion des dispositions morales et religieuses à la vérité reconnue. Il y a donc deux classes de croyants : il y en a, comme dit Augustin, qui *ipsi veritati credunt* et il y en a qui *auctoritati credunt*.

C'est à cette dernière classe que s'adresse spécialement le dernier savant lauréat de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne dans son mémoire : *la doctrine traditionnelle de l'Ecriture, jugée par l'Ecriture même* [2]. L'auteur

[1] Bellarmin définit la foi *assensus qui sequitur auctoritatem proponentis.* Voir Winer's *Comparative Darstellung*, éd. P. Ewald, 1882, p. 141. Ammon : la foi d'autorité est *ea quæ in alieno testimonio acquiescit.* Wegscheider : *ob solam dignitatem singularem testibus attributam.* Hase, *Hutt. red.* p. 4, § 5. Déjà Augustin s'est prononcé sur ce sujet catégoriquement. *De utilitate credendi.* XI, 16. Sola est auctoritas quæ commovet stultos, ut ad sapientiam festinent. 34. Homini non valenti intueri veritatem, ut ad id fiat idoneus, præsto est auctoritas. Nihil horum est necessarium sapienti. *De ord.* II, 26. Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

[2] *Die Lehre der Kirche von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft.* Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift, von

déclare dans la préface qu'il évite les problèmes de la critique historique, ou s'il les touche, ce n'est que par l'Ecriture même. Il se place au point de vue d'un partisan de la doctrine traditionnelle qui n'admet point de doute sur l'authenticité et l'intégrité de l'Ecriture. Il ne veut faire parler que celle-ci sur elle-même. C'est elle qui doit décider si elle est ce que l'Eglise enseigne officiellement à son sujet. Il en résulte que nous trouvons encore discutées ici des questions qui n'en sont plus au point de vue scientifique : 1° l'Ecriture n'est pas identique à la révélation ; elle en est le document ou le témoignage. 2° Ce ne sont pas les écrits qui sont inspirés, mais les hommes qui les ont rédigés. 3° L'Ecriture n'est pas un code doctrinal autoritaire donné de Dieu. Ajoutons que ce qui a facilité l'exécution de l'œuvre de l'auteur c'est que, selon lui, les évangiles, les Actes, les épîtres de Paul, l'épître aux Hébreux, la première de Pierre, les épîtres de Jean, celles de Jude et de Jacques, enfin l'Apocalypse appartiennent au premier siècle. Il ne repousse catégoriquement que l'authenticité de la seconde de Pierre. Il prononce un *non liquet* sur les épîtres pastorales. Enfin le quatrième évangile est johannique, mais « il y règne cette sublime tendance qui fait que le monde sensible devient idée et que le temporel sert à mettre en relief l'éternel, » d'où il résulte que les discours de Jésus et le développement de sa vie ont été différents de ce que le quatrième évangile nous transmet [1]. Nous dirons enfin que si son point de vue fait souvent avancer à l'auteur des arguments très contestables ou l'empêche de corroborer suffisamment sa thèse ; s'il abonde en redites et se perd souvent dans la diffusion des digressions, il ne laisse pas d'offrir des détails intéressants et se distingue

K. Walz, Pfarrer, Bad Nauheim, Hessen. Leiden, E. J. Brill, 1884. L'auteur est beaucoup plus indépendant dans sa critique de l'Ancien Testament que dans celle du Nouveau. Ses inconséquences ne l'empêchent pas cependant de s'efforcer d'user d'une grande impartialité. On ne saurait assez déplorer le nombre de fautes survenues dans l'impression de l'ouvrage et notamment dans la citation des textes. Le long errata est loin d'être exact et il est difficile, sinon impossible, au lecteur d'opérer une correction complète.

[1] Walz, l. l. p. 117, 134-136.

par un amour et un respect profonds pour les saintes Ecritures.

Nous allons essayer d'extraire de ce travail, avec plus ou moins d'étendue, les considérations les plus propres à réfuter les idées traditionnelles sur l'Ecriture, à l'aide de l'Ecriture elle-même, sinon au profit des laïques qui ne lisent guère cette Revue, du moins dans l'intérêt des docteurs appelés à les éclairer. On sentira la différence qu'il y a entre la tyrannie d'un dogme infaillible et la libre recherche scientifique. Désormais nous laissons la parole à M. Walz.

1° Le témoignage rendu à l'Ancien Testament par lui-même.

Ce recueil se distingue par une richesse, une élévation, une inspiration qui justifient la haute estime que le peuple juif lui a portée. On conçoit qu'il y ait vu une œuvre de l'esprit de Dieu. Plusieurs passages d'ailleurs l'y engagent. L'Eternel dit à Moïse: écris cela dans le livre afin que le souvenir s'en conserve. Et Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. (Ex. XVII, 14; XXIV, 4.) Va maintenant, dit l'Eternel à Esaïe, écris ces choses sur une table et grave-les dans un livre, afin qu'elles subsistent dans les temps à venir, éternellement et à perpétuité. (Esa. XXX, 8.) La formule sacramentelle des prophètes: ainsi a dit l'Eternel! corrobore ce point de vue.

Il s'agit cependant d'examiner si ces passages isolés et rares s'appliquent à tout le recueil en général et ont toute la portée qu'on leur attribue.

Commençons par les livres historiques et voyons si leurs auteurs peuvent se réclamer d'un ordre pareil. Je constate qu'ils citent des livres maintenant perdus où ils ont puisé : le livre des guerres de Jahveh (Nomb. XXI, 14), un ancien chant de guerre (Nomb. XXI, 27 sqq.), un catalogue des stations d'Israël au désert (Nomb. XXX, 1 sqq.), le livre du Juste (Jos. X, 13; 2 Sam. I, 18), le livre des actes de Salomon (1 Rois XI, 41), les livres des chroniques des rois d'Israël et de Juda (XIV, 19; XV, 23), le livre de Samuel le voyant, celui de Nathan le prophète, celui de Gad le prophète, renfermant tout le règne de

David et tous ses exploits (1 Chron. XXIX, 29), ceux de Schemaja et de Iddo, prophètes (2 Chron. XII, 15), les mémoires de Jéhu (2 Chron. XX, 34), l'histoire d'Ozias par Esaïe, fils d'Amots, le prophète (XXVI, 22). Que de précieuses sources ont péri ! (Voyez encore 2 Chron. XXXIII, 18 sqq. ; XXXV, 25.) Eh bien ! ce fait seul suffit à ruiner la théopneustie. Les auteurs sacrés ont travaillé comme tous les autres écrivains ; ils ont puisé dans les sources qui étaient à leur disposition.

Il y a plus. Qu'on compare les deux livres des Rois à ceux des Chroniques là où ils racontent les uns et les autres l'histoire du royaume du Juda. Le second auteur se permet les déviations les plus considérables à l'égard du premier, tout en faisant des récits de celui-ci la base des siens. Il ne se soucie pas du royaume du Nord, il imprime son cachet individuel à l'histoire de Juda, il se préoccupe du culte et de ses cérémonies, il altère et contredit dans plusieurs endroits son document. (Comparez 1 Rois XV, 14 à 2 Chron. XIV, 3 ; 1 Rois XXII, 50 à 2 Chron. XX, 36 ; 2 Rois X, 13 à 2 Chron. XXII, 8 ; 2 Rois XVI, 20 à 2 Chron. XXVIII, 27, etc.) Il n'y a personne qui ne préfère le pragmatisme transparent de l'auteur des livres des Rois à la préoccupation lévitique de celui des Chroniques.

N'oublions pas enfin les étranges bévues de ce dernier auteur qui fait venir du Liban, non seulement des bois de cèdre et cyprès, mais encore des bois de sandal (2 Chron. II, 8) et qui fait construire au roi Josaphat à Etzon-Guéber, sur les côtes de la mer Rouge, des vaisseaux destinés à Tarsis, c'est-à-dire à l'Espagne (2 Chron. XX, 36, 37), comme si le canal de Suez eût été déjà creusé !

Après cela, jugez de ce qu'il faut penser de l'inspiration dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Si l'on veut entendre par là l'esprit religieux qui y règne et qui préside au choix et à l'agencement des faits, à la bonne heure, pourvu qu'on en reconnaisse la subjectivité. Mais quant à l'inspiration telle que l'Eglise officielle l'a reconnue depuis trois siècles aux historiens sacrés, convenons-en, après les échantillons que nous avons fournis, il ne saurait en être question.

Il n'en est pas autrement du Pentateuque qui, loin d'être un

seul tissu, comme on l'a pensé si longtemps, nous fait l'effet d'une tunique à innombrables coutures. Le Pentateuque naquit de la législation qui avait précédé. A l'exception de quelques parties, il ne veut pas être la législation même, mais en offrir le récit. Si le Deutéronome doit son existence à une tendance très déterminée, celle-ci est pourtant forcée de se cacher dans l'arrière-plan historique qu'elle doit donner à son œuvre de restauration. Elle doit introduire Moïse pour se faire agréer des générations que les siècles séparent de lui. La critique moderne ramène la législation contenue dans le Lévitique à cette période qui, après la captivité, se pétrifia dans le légalisme. Le livre des Juges précède, quant à la date de son origine, celui de Josué.

En passant aux livres prophétiques, nous avons l'occasion de constater combien peu les hommes de Dieu étaient purement des instruments de Jahveh. Les plus récents copient souvent leurs prédécesseurs. Ainsi Jérémie XLIX, 14 sqq. reproduit Abdias 1-4 ; il y a une concordance presque littérale entre Esa. II, 2 sqq. et Mich. IV, 1 sqq. ; l'imitation est frappante chez Jér. XLVIII, 31-36 comparé à Esa. XVI, 8-11. Telle notion religieuse due à un prophète va s'accentuant davantage chez les prophètes subséquents. Ainsi Esaïe (XI, I) parle d'un rejeton du tronc d'Isaï et d'un surgeon qui croîtra de ses racines. Jérémie développe cette donnée (XXIII, 5) : Je ferai lever, dit Jahveh, à David un germe juste. Enfin Zacharie (VI, 12) applique au Messie le nom propre de germe, tsêmach. On constate ici le développement historique du prophétisme : les génies créateurs débutent ; leurs successeurs travaillent sur cette étoffe. — Remarquons ensuite que les écrits prophétiques abondent en morceaux purement poétiques : on se rappelle Esa. V, XII, XIV, XXXVIII, 10 sqq., LXIII, etc. Or la poésie est une production de l'imagination. Le poète se représente comme réel ce qui ne l'est pas. Il transforme en image concrète le mouvement de son cœur. Bref, il se livre à un travail éminemment individuel. — De là enfin des nuances de style très frappantes. Quelle différence entre l'imposante majesté d'Esaïe et la prolixité prosaïque de Jérémie, entre les lourdes bizarreries d'Ezéchiel et

la pensée unie de Malachie, entre l'énergie abrupte d'Amos et le langage diffus d'un Aggée !

Il en est de même des effusions lyriques de la piété israélite dans le recueil des Psaumes. Conçoit-on une plainte, un mouvement de remords, un hymne de reconnaissance, qui n'émanent pas des profondeurs du cœur? Que deviendrait ce riche monde de sentiments religieux s'il avait été dicté à celui qui le décrit? En revanche, est-il moins individuel, ce psaume CXIX, tout artificiel, se déroulant sous la dictée de l'alphabet? Qui enfin n'a pas constaté la différence de la valeur poétique qui existe dans les portions si variées du Psautier? qui est-ce qui peut ne pas placer le psaume XVIII au-dessus des psaumes CV et CVI ?

Il nous reste à dire un mot des livres didactiques. Les Proverbes nous offrent les fruits d'une riche expérience. Ce ne sont pas des oracles qui annoncent des choses nouvelles ; ce sont les conclusions brèves et piquantes d'une observation journalière. Ailleurs la foi se montre sceptique, comme dans l'Ecclésiaste. Le livre de Job contient la lutte intérieure du juste qui s'efforce de faire concorder son malheur avec la foi en une juste providence et qui n'y réussit pas. Se peut-il des manifestations plus essentiellement humaines que celles-là ?

Cette conclusion sera plus fondée que jamais, si nous nous rappelons les très humaines imperfections que les livres de l'Ancien Testament nous présentent. Nous avons deux récits inconciliables sur la création (Gen. I et II, 4 sqq.), la double répudiation d'Agar (Gen. XVI, XXI), la double dérivation du nom de Berséba (XXI, 31 ; XXVI, 33). Dans les livres de Samuel, les premières relations de Saül et de David sont rapportées de deux manières différentes. (1 Sam. XVI, 17 sqq. et 1 Sam. XVII, 55 sqq.) Ailleurs un proverbe populaire est expliqué de deux manières différentes. (1 Sam. X, 12 et XIX, 24.) Plus loin les traditions diffèrent sur Goliath et ses vainqueurs. (1 Sam. XVII, 49 ; 2 Sam. XXI, 19[1].) Le roi Abijam et son fils

[1] A propos de ces doubles, Mélanchton demande naïvement : num frustra existimant toties idem repeti? num arbitrantur excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces? Apol. conf. Aug. II, 108.

Asa ont la même mère. (1 Rois XV, 2, 10.) Les fouilles de Ninive et d'Egypte déposeraient en faveur de la Bible, qu'elles ne feraient pas disparaître ces fautes : les livres sacrés ne sont pas des oracles divins ; ils ne sont pas la voix directe, la parole de Dieu.

Mais, dira-t-on, est-il même permis de parler de livres sacrés et de révélation ? N'en doutons pas. La conscience religieuse se développe en Israël à l'aide des faits et gagne en étendue et en intensité sous la direction divine. Il y a certains faits divins qui servent en quelque sorte de pierres milliaires aux générations successives et où la foi se fortifie et se ranime. Du fond crépusculaire de l'antiquité s'élèvent les patriarches dont le simple culte contient des germes féconds : Dieu, le Tout-Puissant, l'ami et le protecteur de leurs personnes et de leur postérité. Après des siècles de servitude en Egypte s'éveille la conscience de la nationalité. Moïse, par sa loi, conclut une alliance entre Dieu et le peuple. L'obligation de la fidélité de celui-ci se fonde sur les bienfaits que Dieu lui a témoignés. La sortie d'Egypte, le séjour au désert, la promesse de Canaan, sa merveilleuse conquête forment les inscriptions lapidaires par lesquelles Dieu se grave dans la mémoire de son peuple et dont ce peuple fait son divin abécédaire. C'est la voix perpétuelle qui rappelle Israël au devoir. (Esa. V, 1-4 ; Osée XI, 1.) Il a appris par son histoire qu'il doit être fidèle envers Dieu, comme Dieu l'a été envers lui. Aussi trouvons-nous en tête du décalogue, non une vérité abstraite, mais le fait de la délivrance de la maison de servitude. (Ex. XX, 2.) Les affirmations de l'unité, de la sainteté, de la jalousie, de la miséricorde de Dieu ne sont que les conclusions tirées des témoignages de l'histoire. Pour se convaincre de la vivacité de la conscience historique en Israël on n'a qu'à se rappeler l'usage stéréotypé que les prophètes font de Sodome et de Gomorrhe. (Esa. I, 9 ; XIII, 19 ; Jér. XXIII, 14 ; XLIX, 18 ; Ezéch. XVI, 46, 48 sq. ; Soph. II, 9.) Voilà le type de la jalousie dévorante de Jahveh. Ailleurs, pour ranimer la confiance, on rappelle le sort de Siséra et de Jabin (Ps. LXXXIII, 10) ou bien surtout on se retrace les promesses faites à David. (Ps. LXXXIX, 4 ; Esa. LV,

3, etc.) Ainsi Israël vit de ce que Dieu a fait pour lui (tout le psautier en est l'écho éloquent) longtemps avant que les écrivains se disposassent à en transmettre le récit. Et ces récits sont le reflet des grands exploits de Jahveh.

Maintenant on comprend comment les révélations particulières se légitiment en Israël. Chacune d'elles s'insère dans l'ensemble, comme un anneau dans la chaîne historique; ce qui la précède l'annonce, ce qui l'accompagne l'autorise; c'est ainsi qu'elle entre dans le cours du développement. L'idée messianique s'associe intimement à la royauté de David, mais c'est pour maintenir le peuple, surtout dans la dispersion de la captivité. De même la piété intime des prophètes émane nécessairement du développement historique de la vie religieuse. Le culte purement extérieur ne préserve pas le peuple d'une décadence croissante; c'est ce qui fera dire à un Michée (VI, 8) : « O homme! qu'est-ce que Jahveh requiert de toi, sinon de faire ce qui est droit, et d'aimer la miséricorde et de marcher dans l'humilité avec ton Dieu? » Cela n'est pas nouveau, si l'on veut; cela se trouvait en germe dans la loi; mais ce germe a fait éclater l'enveloppe rituelle; on a clairement distingué le noyau d'avec l'amande [1]. L'universalisme se cache déjà dans les promesses faites aux patriarches : toutes les nations de la terre se souhaiteront un bonheur comme celui d'Abraham; son nom sera la formule de bénédiction [2]. (Gen. XII, 3.) Mais cette mission universelle se dessine peu à peu avec plus de clarté, jusqu'à ce qu'enfin, voyant s'évanouir la puissance extérieure de son peuple, le prophète comprend que c'est par la vérité et la justice qu'Israël doit dominer. (Esa. XLII, 1 ss.) Ainsi la révélation n'est pas une parole abrupte qui tombe du ciel, mais un fruit qui se recueille, quand il est parvenu à maturité. Ainsi les livres de l'Ancien Testament se contrôlent mutuellement. Les livres historiques nous présentent le développement de l'histoire de la révélation; les livres prophétiques suivent une marche parallèle; ils expli-

[1] Voyez encore Jér. IV, 4, XXXI, 33; Ezéch. LXXXVI, 26.

[2] C'est ainsi qu'il faut traduire le passage, contrairement à la version ordinaire. Cf. Knobel ad h. l.

quent le sens de l'histoire, s'approprient les trésors qu'ils en retirent et développent les grandes pensées de la révélation. Les autres livres sont là pour attester ce que la révélation a profité au peuple sous le rapport moral et religieux. L'ensemble offre l'image grandiose de la religion de l'ancienne alliance dans ses phases progressives et par conséquent imparfaites. L'idée de la théopneustie traditionnelle est donc, après toutes ces considérations, inadmissible.

Est-ce à dire qu'il ne saurait par conséquent être question d'inspiration quelconque? Ou bien, s'il faut l'admettre, dans quel sens faut-il l'entendre?

L'esprit de Dieu, principe de toute vie en général, est envisagé plus spécialement du point de vue moral et porte le nom d'Esprit-Saint (Ps. LI, 13) ou de bon Esprit (Ps. CXLIII, 10). Cet Esprit distingue les vrais prophètes d'avec les faux. Il habite en eux. Ils en ont la conscience. (Esa. VIII, 11 ; LX, 1 ; Michée III, 8.) L'homme inspiré aime Dieu et le bien, hait et combat le mal. L'état moral est la base et la condition des communications divines.

La vision est souvent le moyen par lequel Dieu se communique au prophète. Esaïe (VI), Michée (1 Rois XXII) Jérémie (I, etc.), Ezéchiel, Zacharie et Daniel en fournissent de nombreux exemples. Ces visions étaient ensuite couchées par écrit, souvent jusque dans les moindres détails, en sorte qu'on se demande si ceux-ci ne sont pas dus plutôt à l'écrivain qu'au visionnaire. En tout cas, l'extase passée, le grand rôle était réservé à la mémoire et à l'intelligence. Nous en avons un exemple curieux chez Jérémie. Le roi Jéhojakim a brûlé le volume où les discours du prophète étaient consignés. Mais celui-ci ne se décourage pas, ordonne à son secrétaire Baruch de recommencer sous sa dictée et — est-il dit — ajoute plusieurs paroles semblables à celles qui avaient paru dans le premier manuscrit. (Jér. XXXVI, 32.) Si, en couchant les révélations qu'ils avaient reçues, les prophètes avaient été les instruments passifs de l'Esprit, ils n'auraient pas été les auteurs que nous connaissons, avec leur

rythme poétique, leurs strophes cadencées, leurs jeux de mots et leurs antithèses, leurs joies et leurs tristesses, la foi humaine qui répond à la voix divine.

On pourrait objecter la formule consacrée des prophètes : « ainsi a dit Jahveh » et prétendre qu'ils n'étaient que l'écho inconscient de l'influence divine. Mais une étude attentive des textes dissipe cette objection. Qu'on ouvre les chapitres XIII et XIV d'Esaïe, intitulés : oracle sur Babylone qu'Esaïe a vu en vision. Ce morceau s'ouvre par une description poétique de la ruine de Babylone. (XIII, 2-22.) Puis vient une satire contre le roi de Babylone, mise dans la bouche d'Israël. (XIV, 4 ss.) Enfin aux vers. 22 et 23 nous trouvons une récapitulation de la prophétie où Jahveh prend de nouveau la parole. On le voit, la révélation sur la ruine de Babylone fournit le développement qui consiste dans le tableau de cette ruine et le chant de triomphe d'Israël. On peut constater le même phénomène ch. XVIII. Esaïe annonce le désastre des Assyriens aux ambassadeurs de l'Ethiopie. Ainsi m'a parlé l'Eternel : *je* regarde, etc. (v. 4.) Puis il continue à la troisième personne : *il* (Jahveh) coupe les sarments avec la serpe, *il* enlève et tranche les ceps. On le voit, la révélation est comme un éclair qui dissipe soudain les ombres et illumine tous les objets avoisinants. Dès lors le prophète s'oriente aisément et distingue les voies qui doivent mener au but, grâce à son point de vue moral et religieux, à sa double foi au Dieu vivant et à l'élection d'Israël. Nous reconnaissons un facteur divin dans ce coup d'œil divinatoire. C'est lui qui explique la prophétie de l'exil chez les anciens prophètes, celle du retour chez Jérémie, celle d'un avenir lumineux, de la chute des grandes monarchies et de la vocation universelle d'Israël chez tous. Ce facteur divin se compose d'un double élément. D'une part, la sainte atmosphère dans laquelle le pieux israélite vit et écrit et qui s'est formée par la pédagogie historique de l'Esprit de Dieu. D'autre part un rapport plus ou moins immédiat avec le monde supérieur. C'est ce qui fait que les écrits de l'Ancien Testament forment un organisme doué d'une vie propre ; c'est ce qui explique la collection que le génie

israélite a faite de tant de membres épars, réunis en un faisceau sous le nom de Sainte Ecriture [1].

Concluons : le monde religieux de l'Ancien Testament, le monde de la loi et des prophètes, la tendance et l'essence de l'histoire qui y est renfermée, respirent la sainteté. On a appliqué le caractère divin auquel l'Ancien Testament rend témoignage au livre lui-même. Le moyen littéraire par lequel le monde se sentit transporté en contact avec le divin, se para de l'auréole que le prophète contemplait sur le front du Dieu des armées. Elle fut tellement éblouissante que tout ce qui est humain, imparfait, faible fut absorbé et que la synagogue d'abord, l'Eglise chrétienne ensuite proclamèrent la théopneustie.

1° Les traces de la formation du canon dans l'Ancien Testament.

Il est difficile de montrer à quelle époque un écrit de l'Ancien Testament a été revêtu de l'autorité divine qui lui confère un caractère exceptionnellement sacré. A juger par l'ordre tradionnel des livres bibliques, on est tenté de croire que le Pentateuque, soit dans son ensemble soit dans quelques-unes de ses parties, a dû être le premier à jouir de ce privilège. Les prophètes, en effet, sans en excepter les plus anciens, parlent souvent de la loi, des statuts, des ordonnances de Jahveh. Il en est de même des Psaumes. (XIX, 8 ; L, 16 ; CXIX, etc.) Quelques prophètes anciens montrent qu'ils ont connu des faits rapportés dans le Pentateuque. Osée (XI, 1) signale la sortie de l'Egypte.

[1] Il faut admettre ici des exceptions. *Le Cantique des cantiques* semble appartenir davantage à la littérature profane et doit apparemment sa canonicité au nom de Salomon placé en tête du livre. Disons cependant que l'amour sexuel offre ici un caractère supérieur à celui qui se manifeste au sein du paganisme. (Cf. VIII, 6, 7.) Sous ce rapport on peut dire que le Cantique n'est pas indigne du canon. — Quant au livre d'*Esther* il ne suffit pas de dire que le nom de Dieu n'y paraît pas : le livre suppose le gouvernement de Dieu sur les méchants ; mais il y règne un particularisme juif qui nous empêche de constater le souffle de l'Esprit dans les personnages qu'il met en scène. On ne distingue ici qu'une finesse comme on en rencontre partout. C'est grâce à la fête de Purim que ce livre est entré dans le canon.

Michée en connaît plusieurs détails (VI, 4, 5) et exalte la bonté que Dieu a jurée à Abraham dès les temps anciens (VII, 20). Convenons cependant qu'il n'en résulte pas que les enfants du huitième et du septième siècle aient été en possession du Pentateuque dans son état actuel ; il en résulte encore moins que le Pentateuque fût alors déjà revêtu de l'autorité canonique dont on l'honora plus tard.

En effet, il faut se garder de donner un sens forcé aux expressions de loi, statuts, ordonnances, doctrine de Jahveh. Elles sont aussi applicables à la tradition qu'à des livres. On dirait même qu'un Osée, par exemple, se soit représenté la loi de Dieu à l'état mobile et vivant. « Que j'écrive, dit-il, pour Ephraïm mes lois par myriades, elles sont regardées comme quelque chose d'étranger. » (VIII, 12.) Ici le prophète se considère comme appelé à écrire la loi pour Israël. Nous trouvons même une trace de cette idée chez Esdras (IX, 10, 11) : « nous avons abandonné tes commandements que tu nous avais prescrits par tes serviteurs les *prophètes*, en disant : le pays dans lequel vous entrez pour le posséder est un pays souillé. » Nous avons ici sans doute une allusion à Lév. XVIII, 24, Deut. VII, 2, 3. Mais il est curieux de voir combien une époque aussi scrupuleuse que celle d'Esdras parle ici d'une manière vague des *prophètes* comme intermédiaires des commandements divins. On ne saurait admettre ici le hasard. Au contraire cela correspond à la promesse du Deutéronome (XVIII, 15-22) que la prophétie, loin de s'éteindre avec Moïse, se continuera après lui. On peut donc dire que la notion de parole de Dieu, de loi, de commandement était encore vivante et ne s'était pas encore incrustéé dans la lettre.

Mais il y a encore d'autres considérations qui ne permettent guère de supposer que les anciens prophètes aient eu sous les yeux notre Pentateuque. On convient aujourd'hui généralement qu'il s'est formé peu à peu, à l'aide de documents d'une valeur et d'un âge très différents. Il est possible que les prophètes aient puisé dans une de ces sources. Mais en résulte-t-il que cette source fût à leurs yeux plus qu'un document historique vénérable, qu'elle fût pour eux un livre inspiré ? Du

temps de Jérémie le contraire prévalait. « Ainsi parle l'Eternel des armées, le Dieu d'Israël : je n'ai point parlé avec vos pères et je ne leur ai donné aucun ordre, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte, au sujet des holocaustes et des sacrifices ; mais voici l'ordre que je leur ai donné : écoutez ma voix et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ; marchez dans toutes les voies que je vous prescris afin que vous soyez heureux. » (VII, 22, 23.) Il suffit de feuilleter l'Exode et le Lévitique pour se convaincre qu'il y est question d'holocaustes et d'autres sacrifices en rapport avec la législation du Sinaï. Le Deutéronome, au contraire, seul ne contient point de prescriptions détaillées au sujet des sacrifices. Il n'insiste qu'en passant sur le lieu unique destiné aux sacrifices (XII, 13, 14) et sur l'importance d'une victime immaculée (XVII, 1). Il défend plus qu'il ne prescrit. Or, si les paroles de Jérémie sont, d'une part, un appel au Deutéronome qu'il connaissait bien (cf. XI, 3) et dont il s'est souvent servi, et si, de l'autre, il affirme qu'au sortir de l'Egypte Israël ne reçut aucun ordre divin à l'égard des sacrifices, il est de toute évidence que Jérémie ne connaissait pas encore notre Pentateuque, ni notamment l'Exode et le Lévitique sous leur forme actuelle, et que par conséquent le recueil ne possédait pas encore à cette époque une autorité canonique.

L'époque de Jérémie ne laissa pas cependant d'être très importante pour la formation du canon. C'est alors que le grand prêtre Hilkija trouva dans le temple « le livre de la loi » (2 Rois XXII, 8), ce qui détermina Josias à restaurer le culte. Ce livre ne peut être que le Deutéronome, comme on vient de le voir et par d'autres raisons probantes. Reste seulement la question de savoir si ce livre était l'ouvrage d'un contemporain ou bien s'il remontait plus haut. Il suffit pour le but que nous proposons de signaler l'adhésion et le respect qu'il trouva chez le roi et chez tous les amis de la théocratie. Le roi le lut devant le peuple, et celui-ci, y reconnaissant « les paroles du livre de l'alliance, » « entra dans l'alliance. » (XXIII, 2, 3.) Josias se conforma entièrement aux prescriptions que le livre adresse au roi. (Deut. XVII, 18, 19.) Si le livre est

écrit dans l'intention de servir de règle à la vie morale et religieuse (cf. Deut. XXVIII, 58, 59 ; XXIX, 20, 27 ; XXX, 10, etc.) ; s'il demande à être mis à côté de l'arche de l'alliance (XXXI, 26) pour participer à la gloire de l'Eternel lui-même, Josias et le parti réformateur s'empressent de reconnaître ces prétentions. On lui attribue les qualités qu'il réclame ; le livre est et reste canonique. Déjà Jérémie en cite expressément. un passage (Jér. XI, 2, 3, comp. à Deut. XXVII, 26.)

Ainsi le Deutéronome forme le point où commence la cristallisation qui aboutit au canon de l'Ancien Testament. En vertu de l'*analogia fidei et morum* d'autres livres s'en sont rapprochés peu à peu pour former ce corps solide d'une figure régulière et déterminée. Il vaut la peine d'étudier la marche de ce processus.

Le voisin de Jérémie par la date est Ezéchiel, le prophète sacrificateur de la captivité, qui réunit autour de lui les anciens des captifs pour les fortifier dans la foi au retour dans la patrie et au relèvement du culte à Jérusalem. Aucun prophète n'est aussi prêtre que lui ; aucun n'unit dans un ensemble aussi inséparable la sainteté intérieure et extérieure ; aucun ne porte une attention aussi minutieuse à la partie rituelle de la religion, au point qu'on s'attend à voir chez lui la loi de Moïse entourée d'une autorité incomparable. En effet le livre d'Ezéchiel présente une foule de parallèles à ce que nous avons l'habitude d'appeler la législation mosaïque telle qu'elle est codifiée dans l'Exode, les Nombres et surtout le Lévitique. Notamment dans les derniers chapitres (XL-XLVIII) on constate la tendance à réaliser parfaitement cette législation dans la restauration prochaine de la nationalité israélite. On se demande si le prophète s'appuie sur la canonicité généralement reconnue des cinq livres de Moïse et si par conséquent le processus canonique, qui commence du temps de Jérémie, est parvenu maintenant à sa prompte et entière évolution.

On a longtemps considéré Ezéchiel comme le témoin authentique de la haute antiquité et de l'autorité du Pentateuque. Mais de nos jours il s'est formé un autre point de vue qui ouvre des perspectives surprenantes et nous fait reconnaître

pour la conclusion du développement religieux ce qui avait passé pour son début.

En effet, ne serait-il pas possible et même probable que ce fut précisément Ezéchiel le prêtre, qui, considérant « la haie de la loi » comme l'unique moyen de sauver la nationalité de son peuple, se porta le champion d'une rigidité légale, plus qu'aucun homme de Dieu avant lui ? Dans cette hypothèse, tout en se rattachant au Deutéronome, mais en en négligeant la partie morale, il aurait vu le salut de l'avenir dans le développement rituel d'un culte centralisé, dans la discipline imposée aux prêtres, dans les subtiles distinctions du pur et de l'impur. Et dès que cette pensée s'était emparée de son esprit énergique, ne devait-il pas tout sacrifier pour en assurer le triomphe ? Il n'y avait ici de meilleur moyen pour réussir que la codification de la loi de la sainteté sous toutes ses faces. Ce serait à lui, le prophète, que nous serions directement ou indirectement redevables de ces longues séries de prescriptions rituelles qui dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres se trouvent amalgamées avec des éléments plus anciens, plus simples, plus moraux, tels que Ex. XX-XXII. La rédaction du Lévitique et celle de plusieurs parties de l'Exode et des Nombres seraient donc l'œuvre d'Ezéchiel. Et s'il fallait admettre qu'il n'y eût pas mis lui-même la dernière main et qu'Esdras s'en fût chargé, on pourrait toujours dire que c'est l'esprit de notre prophète qui domine dans cette législation de la captivité. Si, sous Esdras, Israël restauré salue par d'unanimes acclamations le Pentateuque, définitivement clos (cf. Néh. VIII-X), comme le livre de Dieu, sur lequel l'assemblée de Dieu est fondée, c'est la puissante main d'Ezéchiel qui lui a préparé ce succès dans le cœur des contemporains et dans celui de la postérité. Les épigones, élevés dans l'esprit légal, ont accueilli spontanément les écrits où cet esprit s'est exprimé avec autant de conséquence que d'unanimité.

On a vu que les débuts du canon, d'après l'hypothèse moderne, se fondent principalement sur le livre d'Ezéchiel. Qu'on nous permette d'y insister, afin de mieux établir notre propre opinion.

Nous avons dit que le livre d'Ezéchiel présente d'innombrables rapports avec tous les livres du Pentateuque. S'il est vrai que l'ensemble des prescriptions rituelles qui constitue essentiellement les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, était à peu près inconnu à la masse du peuple avant la captivité ; si c'est par conséquent Ezéchiel qui a donné la publicité à ce recueil, on doit s'attendre à priori à ce que le prophète, toutes les fois qu'il a affaire aux anciens éléments connus du Pentateuque, montre, par la manière de les citer, qu'il n'a pas à présenter des nouveautés à ses lecteurs. Quand des prophètes en appellent à des écrits plus anciens, ils ne citent guère littéralement ; il suffit d'un renvoi à ce qui est connu ; plus l'objet est connu, plus le renvoi peut se passer de rigueur. Si donc Ezéchiel veut inculquer à ses lecteurs des préceptes qu'ils ne connaissent pas, il doit les rendre exactement, littéralement, il doit les citer, comme un juge prononce sa sentence devant le profane, en alléguant les paragraphes du code. Eh bien ! voilà ce qu'il fait effectivement, surtout dans les derniers chapitres (XL à XLVIII) où il retrace la loi de l'avenir et s'adresse aux princes, aux prêtres, aux Lévites. On peut constater ici la marche parallèle des commandements du prophète et de ceux du Pentateuque. Ezéch. XLIII, 21 et Lév. XVI, 27, 28 ; Ezéch. XLIV, 20 sqq. et Lév. XIX, 27 ; X, 9, 10 ; XXI, 13, 14 ; Nomb. XVIII, 20 ; Ezéch. XLIV, 31 et Lév. XXII, 8 ; Ezéch. XLVI, 13 et Ex. XXIX, 38, 39 ; Nomb. XXVIII, 3, 4. A voir ces préceptes détaillés on reçoit l'impression qu'ils sont nouveaux pour les lecteurs. Au contraire, Ezéchiel est plus court et insiste moins là où il cite des morceaux historiques ou moraux des portions plus anciennes du Pentateuque. Qu'on compare Ezéch. I, 26 ; X, 1 et Ex. XXIV, 10, 17 ; Ezéch. XVI, 39 et Gen. XIII, 13 ; XVIII, 20 ; Ezéch. XVI, 60 ; XX, 5 et Ex. VI, 8 ; III, 8, 17 ; Ezéch. XX, 11, 14 et Ex. XX, 1 ; Nomb. XIV, 16 ; Ex. XVI, 27-29 ; Ezéch. XXVIII, 22 et Ex. XIV, 17, 18.

Il y a cependant des objections à faire. S'il n'existait pas encore une loi complète de sainteté du temps du prophète, comment pouvait-il reprocher aux prêtres de ne pas distinguer le

saint d'avec le profane, le pur d'avec l'impur (Ezéch. XXII, 26)? comment pouvait-il en faire un crime au peuple même? (Ezéch. XLIV, 6 sqq.) comment pouvait-il dégrader les Lévites pour s'être égarés, tandis qu'il déclarait les fils de Tsadok seuls dignes d'être les gardiens du sanctuaire? (Ezéch. XLIV, 15, coll. XLVIII, 11.) Ajoutons qu'en déclarant que depuis sa jeunesse aucune chair impure n'est entrée dans sa bouche (Ezéch. IV, 13, 14), le prophète fait entrevoir une coutume légale qui plonge ses racines dans le passé. Il y a plus. Comment se fait-il qu'en traçant le portrait d'un juste israélite (Ezéch. XVIII, 6 sqq.; XXII, 7 sqq.) le prophète nous présente un mélange d'éléments moraux et d'éléments lévitiques dû en partie à l'ancienne législation et en partie à la prétendue législation toute récente? (Lév. XVIII, 19, 20.) La conscience nationale a dû être ici le point de départ. Aussi ne manque-t-il pas d'autres traces de l'existence des lois lévitiques sur la pureté. Ezéchiel (XLV, 10) applique aux offrandes que les princes prélèveront ce que le Lévitique (XIX, 36) avait prescrit à tout le peuple. Ici la donnée générale, là l'application sacerdotale à un cas rituel. Il en est de même Lév. XXIII, 5 qui ordonne la célébration de la Pâque en général, tandis que cet ordre concerne spécialement les princes chez Ezéchiel XLV, 21 sqq. Il en est de même du jubilé. (Lév. XXV, 8 et Ezéch. XLVI, 17, 18.) Que si enfin nous considérons le caractère idéal des huit derniers chapitres d'Ezéchiel, le sanctuaire, la part des prêtres et celle des princes, le nombre des portes de Jérusalem, le torrent du temple, le nom de la ville (l'Eternel est ici), il est hors de doute que le prophète a fait un large usage de la loi de la pureté, mais qu'elle ne lui a fourni que la chaîne, tandis que la vocation idéale d'Israël d'être la maison sacrée de Dieu au milieu des peuples constitue la trame. Si cette loi formait le sous-sol de l'édifice prophétique, il est évident qu'elle ne pouvait pas être une production de l'esprit du prophète, ce qui serait contraire à toute prophétie. En effet, la prophétie s'attache toujours aux données, elle ne quitte jamais la base historique; sans cela elle ne bâtirait qu'en l'air et ne serait ni comprise ni acceptée.

Il n'en résulte pas que les lois de la pureté, pour avoir été

puisées par Ezéchiel dans la tradition, fussent de son temps généralement admises et approuvées. Il n'y a que les fils de Tsadok qui les observent; tandis que les autres Lévites ne les considèrent pas toutes comme obligatoires. Au reste nous avons des témoignages convaincants que la législation de l'Exode, du Lévitique et des Nombres n'était ni généralement reconnue ni fidèlement observée dans toute l'histoire antérieure d'Israël: le culte des hauts lieux, les essais de réforme des Rois qui s'efforcèrent en vain de l'exterminer, la réforme enfin de Josias qui poussa la centralisation du culte en vertu du Deutéronome et sa stupéfaction en apprenant les exigences inouïes du livre de l'Alliance.

Nous sommes donc peut-être en droit de voir, dans la législation contenue au Lévitique et une grande partie de l'Exode et des Nombres, une tradition sacerdotale développée toujours plus parfaitement dans le cours des âges par les descendants de Tsadok. Elle livra longtemps un combat incertain à une pratique indépendante, transmise par l'antiquité, jusqu'à ce qu'elle triomphât par le poids de sa pensée centrale de sainteté et par le malheur des temps qui poussa vers un culte unique, en sorte que le peuple d'Israël, après la captivité, reconnut, dans la stricte observation de cette loi, la condition de son existence.

Ici Ezéchiel a pu empiéter puissamment, tout en croyant à l'origine respectable de son organisation lévitique. Peut-être faut-il le considérer comme le collectionneur et l'ordonnateur de cette tradition, de sorte que ces portions du Pentateuque portent les traces de sa main. Il est certain, en tout cas, que l'écrit sacerdotal[1] du Pentateuque ne remonte pas aussi haut qu'on a pensé, qu'il n'acquit une autorité générale qu'après l'exil et que la lente formation, à laquelle nous devons le Pentateuque actuel, ne toucha à la conclusion que du temps d'Esdras. Nous en trouvons entre autres un indice dans le fait que la fête des tabernacles était une nouveauté du temps d'Esdras et de Néhémie et qu'Israël ne s'y habitua que par leur influence, (Néh. VIII, 14, 17.) L'usage s'est formé par Lév. XXIII, 42.

[1] Die s. g. Priesterschrift.

On conçoit que l'exil et la chétive restauration de l'ère persane aient puissamment favorisé la marche de la canonisation. Le grand passé du peuple devait donner la force et la consolation que le présent refusait. Plus les épigones se montraient dénués de l'Esprit, plus Israël devait vivre de l'abondance des hommes de Dieu des temps passés.

S'il ne nous est pas possible d'indiquer la date de l'entrée de chaque livre dans le recueil sacré, on peut cependant fournir quelques dates bien établies. Signalons avant tout l'autorité canonique que le Pentateuque acquit du temps d'Esdras, c'est-à-dire, cinq siècles avant J.-C. On déclare scrupuleusement que les sacrifices, les ordonnances sacerdotales, les fêtes sont conformes à la loi de Moïse. (Esdr. III, 2; IV, 6, 18.) Cette loi est un objet d'étude sérieuse ; la mission d'Esdras consiste à rechercher et à faire valoir tous les statuts et tous les droits. (Esdr. VII, 6.) A cette loi appartient la Genèse (Néh. IX, 7 sqq.) aussi bien que l'Exode, le Lévitique (Néh. VIII, 15), les Nombres (Néh. XIII, 1, 2) et naturellement le Deutéronome ; voilà « la loi que Jahve a donnée par Moïse. » (Néh. VIII, 14.) On en fait la lecture au peuple ; le culte, la religion, les mœurs reposent sur elle. Aussi Malachie, le dernier prophète, termine-t-il ses exhortations par ces paroles : Souvenez-vous de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel j'ai prescrit en Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances. (IV, 4.) Comparez Dan. IX, 11, 13.

Le livre de Daniel, rédigé du temps des Maccabées, offre le premier exemple d'une citation d'un autre livre que le Pentateuque. Au chap. IX, 2 se trouve expressément alléguée une prophétie de Jér. XXV, 11. C'est à cette époque que Jésus, fils de Sirach, étudiait déjà « la loi, les prophètes et les autres écrits nationaux » (cf. Prol. initio) ; la division en trois parties des écrits canoniques s'était donc déjà formée alors. Pour Sirach, le livre de l'alliance du Très-Haut, la loi « que Moïse a ordonnée pour être la propriété de l'assemblée de Jacob » est l'incarnation de la sagesse divine, dont il célèbre les louanges avec enthousiasme. (XXIV, 22). Il connaît aussi Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze prophètes, mais il ne mentionne pas Da-

niel. (XLIX, 3, 6.) Les chapitres XLVI-XLIX, contenant un extrait des livres historiques du canon jusqu'à Néhémie, prouvent que ces écrits aussi jouissaient d'une certaine autorité. On peut donc dire qu'à l'époque où parut le plus ancien des apocryphes de l'Ancien Testament, c'est-à-dire au milieu du second siècle avant J.-C., le canon était essentiellement formé ; les livres les plus récents, les Chroniques, l'Ecclésiaste, Daniel avaient encore à conquérir leur canonicité.

Le meilleur témoignage en faveur de la valeur et du caractère unique des livres canoniques de l'Ancien Testament, c'est le fait qu'Israël s'est groupé peu à peu toujours davantage autour d'eux. Qu'est-ce qui explique l'impression que reçut Josias à la lecture du livre de l'Alliance ? N'était-ce pas le sérieux imposant, la sainte gravité des avertissements et des exhortations devant lesquels il a fléchi ? Qu'est-ce qui, plus tard, a rassemblé le peuple revenu de l'exil autour de la bannière de la loi de Moïse ? Qu'est-ce qui a permis à un Esdras et un Néhémie de purifier légalement Israël de tout élément étranger ? C'était l'esprit de pureté légale qui tirait ses conséquences extrêmes avec une inexorable rigueur. Aussi la loi fut-elle le boulevard sans lequel Israël n'aurait pas su se défendre un seul jour, tandis que les livres prophétiques avec leurs promesses consolantes, les psaumes avec leur enthousiasme élevé, les autres écrits nationaux avec leur doctrine et leur sagesse étaient la nourriture de ce peuple assiégé de tous côtés ; ce n'est que grâce à elle qu'il pouvait résister en face au monde entier.

Cette nécessité intérieure, ou si l'on veut, cette logique de l'histoire explique l'admission tacite de la canonicité de nos écrits dans les apocryphes du second et du premier siècle avant J.-C. Nous avons déjà parlé de Sirach. Les martyrs Maccabées mouraient joyeusement pour l'amour du βιβλίον διαθήκης qu'on livrait aux flammes. (1 Macc. I, 52 sqq.) Ailleurs (1 Macc. VII, 17) on trouve une citation du Ps. LXXIX, 2, 3. Signalons encore l'énumération des grands zélateurs de la loi : Abraham, Joseph, Phinées, Josué, Caleb, David, Elie, mais surtout les trois compagnons de Daniel dans la fournaise et Daniel lui-même délivré

de la gueule des lions. (1 Macc. II, 52-61.) Le livre de Daniel avait donc acquis la canonicité au premier siècle avant Jésus-Christ.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer toutes les citations ou allusions aux prophètes et aux hagiographes dans la littérature apocryphe [1]. C'est surtout son caractère général qui montre combien les auteurs s'étaient familiarisés avec la littérature sacrée. Qui est-ce qui peut lire le XIII chapitre de Tobie sans être frappé de l'écho des prophètes, de l'accent et de la manière des psaumes? Ou bien, qui peut feuilleter le livre de Sirach sans constater l'influence de la sagesse qui règne dans les Proverbes? La moelle des écrits canoniques a passé dans la foi d'Israël.

L'usage de plusieurs apocryphes pour le but que nous nous proposons ici est malheureusement peu légitime, à cause de l'incertitude des dates d'origine. Ainsi le second livre des Maccabées n'a peut-être pas été composé avant notre ère. Dans ce cas la ἱερὰ βίβλος (2 Macc. VIII, 23) est contemporaine des ἱερὰ γράμματα du Nouveau Testament (2 Tim. III, 15). S'il faut accorder que le livre de Baruch a été écrit 70 ans après J.-C., il est inutile de rapprocher Bar. I, 15-18 de Dan. IX, 7-10. L'identification de la sagesse divine avec « le livre des commandements de Dieu » (Bar. III, 36, 37, IV, 1 sqq.) est apparemment une amplification de Sir. XXIV, 32.

Le livre de « la Sapience de Salomon, » production de la philosophie alexandrine du premier siècle de notre ère, est bien supérieur à ces élucubrations de scribe. La σοφία est synonyme du ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων. (Sap. IX, 17.) Loin de s'enfermer dans la lettre, elle est « le souffle de la puissance de Dieu, le reflet de la lumière éternelle, une et identique en tout temps; passant de génération en génération dans les âmes saintes, elle prépare les amis de Dieu et les prophètes. » (Sap. VII, 25-27.) Ne l'obtient que celui qui l'aime et elle est la condition des dons prophétiques. (VIII, 8.) C'est elle qui accomplit les grands exploits de Dieu dans l'histoire. (X-XII.) C'est elle qui inspire les hym-

[1] Par exemple, Tob. XIII, 10 et Esa. LXI, 10; Tob. XIII, 17 et Ps. CXXII 6; Sirach I, 16 et Prov. I, 7, etc.

nes sacrés ; elle ouvre la bouche des muets et donne la clarté au langage des enfants. (X, 21.) Le point de vue égyptien de l'auteur fait qu'il ne décrit que les signes et les prodiges opérés en Egypte, d'après l'Exode ; il ne faut pas en conclure qu'il n'ait connu que le Pentateuque ; mais c'est par cette argumentation *ad hominem* qu'il a voulu justifier le but qu'il s'était proposé, à savoir de montrer que Dieu a exalté et glorifié son peuple sous tous les rapports, ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ (XIX, 22). N'oublions pas enfin que l'auteur pouvait très bien se restreindre, puisque la version des Septante, qui, commencée au milieu du troisième siècle avant J.-C., avait peu à peu embrassé tout le canon, fournissait depuis longtemps à chacun l'occasion de pénétrer plus avant dans la littérature sacrée d'Israël.

Il nous reste à dire quelques mots de cette version au point de vue de l'étude qui nous occupe ici. Elle nous fait connaître d'une part la haute autorité dont les écrits canoniques jouissaient auprès des Juifs hellénistes et d'autre part l'esprit plus indépendant de ceux-ci, en comparaison du judaïsme palestinien, à l'égard de l'Ancien Testament. Souvent la traduction n'est qu'un libre remaniement du texte. Quelquefois la version se permet, comme pour Daniel et Esther, de faire des additions, d'où l'on conclut que les traducteurs ne connaissaient pas partout la ligne de démarcation qui sépare le canonique de ce qui ne l'est pas. Notons encore que la version alexandrine trahit un texte hébreu qui a dû correspondre fort peu à notre texte masoréthique. On est tenté d'en conclure que les variantes souvent considérables dues aux copistes renvoient à une époque où la lettre biblique ne possédait pas encore la sainteté redoutable dont on la revêtit plus tard.

Le résultat de nos recherches est propre à dissiper certaines idées fausses que le dogmatisme s'était formées à l'égard du canon. L'orthodoxie a appliqué aux origines du canon l'idée mécanique qu'elle se faisait de la révélation et de l'inspiration. Il n'est donc pas étonnant qu'on se soit si longtemps attaché à cette prétendue « grande synagogue » dont Esdras aurait été le président. Cette assemblée vénérable avait, disait-on, décidé définitivement quels livres seraient reçus comme sacrés dans

le canon, sous l'influence du Saint-Esprit, à peu près à la manière des grands conciles du IVe et du Ve siècle de notre ère.

Impossible aujourd'hui de défendre ce point de vue en bonne conscience. Nous avons vu que Dieu n'est pas directement intervenu dans la formation du canon. Il a soumis Israël à une salutaire discipline, il l'a fait passer par de nombreuses phases tant intérieures qu'extérieures et a préparé, à l'aide de cette pédagogie historique, l'esprit qui, en vertu de la loi de l'affinité spirituelle, s'est définitivement approprié la sainte littérature nationale. Nous avons constaté de plus la marche lente de ce processus. La prophétie avait préparé les voies, en sorte que Josias et son temps devaient accepter le Deutéronome, c'est-à-dire, le livre le plus prophétique du Pentateuque. La captivité rendit le sens légal plus intense. Ezéchiel fut le héros de cette piété, qui ne savait plus distinguer dans la fidélité l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et la chair et qui reconnaissait ainsi l'expression achevée de sa pensée dans la législation de l'Exode du Lévitique et des Nombres. Esdras et Néhémie consacrèrent ce développement. Quant aux prophètes, les fidèles les vénérèrent de tout temps comme des hommes de Dieu ; leurs écrits contribuèrent à maintenir ce respect, et si un prophète postérieur marchait sur leurs traces, ses prophéties pouvaient aussi acquérir de l'autorité, comme cela s'est vu chez Malachie et Daniel. Quant aux autres écrits ils n'ont pas eu de grandes difficultés à être reconnus, s'ils pouvaient se réclamer de noms illustres, comme les Psaumes de celui de David et les Proverbes de celui de Salomon, ou bien s'ils se recommandaient par leur contenu. On sait que les époques de restauration ne se montrent guère très difficiles sur l'antiquité. C'est ainsi que naquit le canon, dont la clôture n'eut lieu que vers la fin du second siècle avant J.-C. L'Ancien Testament a été ainsi le fruit de l'histoire sainte ; il réfléchit les phases des luttes intérieures et extérieures ; mais l'histoire elle-même est l'œuvre de l'esprit de Dieu. Tel est le résultat de notre recherche.

Ici cependant se présente encore une question. La piété israélite se disait de sa littérature sacrée : voici, elle est os de

mes os et chair de ma chair ! Mais qu'en dirons-nous, nous chrétiens? Celui qui est en Christ, disons-nous avec Paul, est une nouvelle créature. Ἡμεῖς νοῦν χριστοῦ ἔχομεν ; il est venu pour délivrer ceux qui sont sous la loi. Nous devons donc considérer la phase de la révélation que l'Ancien Testament représente comme un παιδαγωγὸς εἰς χριστόν et nous ne saurions par conséquent lui accorder l'importance absolue qu'Israël lui donnait. En tout cas nous ne saurions plus faire un emploi absolu de l'Ancien Testament. Ce sont les rayons brisés de l'éternelle vérité. Nous n'avons pas ici « la lumière ». Le divin, l'éternel est borné par des barrières humaines. Dieu est Jahveh, le Dieu de l'alliance d'Israël. La loi de Dieu est celle d'Israël, les prophètes parlent en fils d'Israël à leur peuple, tout respire un esprit plus étroit. Il n'y a pas de doctrine, pas de prophétie qui ait dépouillé ces entraves. D'autre part, une puissance infinie de développement sommeille dans cette religion d'Israël. Prenez ses points fondamentaux : le Dieu de l'alliance, saint, juste, fidèle, miséricordieux, la vocation du peuple en vertu de cette alliance, la perspective du salut du monde ; tout ceci ne demande qu'à devenir général et absolu pour entrer dans la conscience de l'humanité. C'est ce qui peut et doit se faire dans le cœur du chrétien. Lu d'un œil chrétien, l'Ancien Testament peut le rendre sage à salut par la foi en Jésus-Christ, car dans la personne de Jésus-Christ le local, le temporel, le relatif de l'Ancien Testament est devenu universel et absolu ; c'est pourquoi « la grâce et la vérité » ne sont devenues des réalités qu'en Lui. N'oublions pas cependant que ce n'est que notre jugement rétrospectif qui démêle dans l'Ancien Testament un christianisme caché. Il faudra toujours, pour l'honneur de la révélation chrétienne, rappeler que le point de vue purement historique d'où l'on envisage l'Ancien Testament est bien différent de celui qui n'y cherche que l'édification.

(A suivre.)

DU
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE[1]

II
LA LIBERTÉ[1]

D'un autre côté, la dogmatique ne se montre pas moins ravagée par la métaphysique quand il s'agit de déterminer la manière de présenter la conversion. On ne peut se décider à voir dans ce phénomène spirituel un acte de la liberté ; on a recours au contraire aux expédients les plus risqués pour éviter de faire cet aveu. Cette lacune conduisit tout naturellement à l'autre erreur dont dut se contenter la conscience de la liberté qui, sans être déracinée par l'état de fait du christianisme, alla au contraire toujours en s'accusant davantage. Voilà comment la doctrine ecclésiastique fut condamnée à se mouvoir dans un juste milieu intenable, entre des expédients contraires. Elle avait été entraînée sur ce funeste terrain par des velléités métaphysiques superflues. Il n'y a qu'un moyen efficace de sortir d'embarras. Il faut renoncer franchement à se rendre compte de la liberté et de la dépendance visées par le christianisme, en recourant à l'antithèse formelle des notions métaphysiques au moyen desquelles on les désigne. Et voici toujours ce considérant décisif qui doit pousser à prendre cette résolution : il faut reconnaître que le souverain bien qui caractérise le christia-

[1] Les pages qui suivent font partie intégrante du second article publié dans notre cahier de novembre dernier ; mais elles ont été malheureusement omises. Elles doivent s'intercaler à la page 533, immédiatement avant les trois lignes de la fin de la page, commençant par ces mots : « On ne peut manquer de renverser, » etc.

nisme est compromis du moment où l'on ne laisse pas à ces notions, chacune à leur place, leur entière portée et tout leur tranchant. Ce point de vue impliquerait en même temps pour conséquence qu'on doit prendre sur soi d'exposer, en deux séries distinctes de propositions, le souverain bien, comme contenu de la libre volonté de Dieu et comme contenu de la libre volonté des hommes. Que voyons-nous au contraire et cela même dans la théologie la plus récente ? C'est que toujours l'idée de la dépendance, l'idée d'une notion de Dieu étrangère au christianisme, est associée à une notion de la liberté telle qu'elle provient de la connaissance naturelle ; et puis, avec les résultats obtenus au moyen de cette conciliation, on se propose d'arriver à déterminer ce qu'il y a de tout particulièrement chrétien dans les rapports entre Dieu et l'homme !

Le livre déjà cité de Pfleiderer offre un exemple de ce mode de faire, particulièrement instructif à cause de sa clarté. Il est vrai qu'il est peut-être un peu téméraire de faire rentrer cet ouvrage dans la théologie la plus récente. Il donne comme trait caractéristique de la représentation dogmatique une oscillation incertaine entre l'intérieur et l'extérieur. Il prétend que le droit et le devoir de la pensée scientifique consiste au contraire à s'élever plus haut, pour arriver à la pure et claire conception de l'essence de la chose. Il se donne ainsi l'air d'adopter un point de vue beaucoup plus élevé que celui que le christianisme et la théologie chrétienne doivent se permettre de prendre. Dans cette dernière il est toujours question d'une extériorité absolue et la religion chrétienne consiste dans le fait d'avoir su apprécier la valeur religieuse de cette extériorité. Quand l'auteur a réussi à soutirer toute cette mauvaise extériorité par la puissance d'une intériorité qui a fait l'expérience de ce qui a provoqué la première, un chrétien pourrait se sentir tenté de saluer dans ce fait, supposé qu'il puisse être mis à la portée d'une congrégation de croyants, cette nouvelle révélation appelée à dissoudre l'ancienne, parce qu'elle reproduit en elle-même cette ancienne d'une façon complète. Toutefois on devrait être encore détourné de faire ce pas par une conviction qui constitue le christianisme, savoir que l'amour de Dieu révélé en

Christ est une réalité insondable et que c'est mépriser ce qu'il y a de plus sublime que de vouloir s'élever au-dessus. Nous aurons encore l'occasion de parler de la christologie de Pfleiderer ainsi que de sa doctrine de la rédemption et de l'expiation. Bien qu'il se borne à reproduire des formules de Schleiermacher, dans un milieu un peu différent, elles offrent un trop bel exemple pour montrer comment on peut se débarrasser du point de vue religieux, au moyen d'une explication purement scientifique du monde, pour qu'il soit possible de ne pas s'y arrêter. La même considération doit nous pousser à examiner les principes de Pfleiderer sur les rapports de Dieu et de la liberté humaine, surtout quand nous pensons aux prétentions qui sont mises en avant. En effet, puisqu'on promet de nous faire pénétrer librement dans l'essence même des choses, cela doit, pour le dire en passant, être d'un très grand prix pour le théologien qui ordinairement ne réussit pas à sortir des inconséquences (Halbheit) qui caractérisent les idées dogmatiques.

Pfleiderer aborde le problème qui nous occupe ici à l'occasion de ce qu'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu. Il arrive aux attributs en général quand il considère comment l'essence de Dieu doit être conçue, afin de pouvoir expliquer la réalité tout entière du monde. Quant aux attributs métaphysiques il les obtient en réfléchissant au rapport de causalité entre Dieu et le monde dans son ensemble. Il voit donc en eux les déterminations auxquelles on arrive, quand nous nous sentons obligés d'expliquer par Dieu la réalité du monde en son entier, à l'exclusion de ce qui constitue l'élément spécifique de l'esprit moral. Après tout, le christianisme nous promet aussi une explication du monde par Dieu. Malgré cela il n'y a nullement lieu de penser que la conception chrétienne de l'univers puisse jamais arriver à formuler ces déterminations que Pfleiderer appelle les attributs métaphysiques de Dieu. En effet, la religion chrétienne ne peut jamais avoir pour mission de prétendre expliquer le monde en faisant abstraction de la haute mission de l'homme. Pourquoi a-t-elle fait son entrée dans le monde ? justement pour répondre aux plus profonds besoins de l'esprit humain : et partout où elle devient une

réalité subjective, c'est de ce besoin que la religion chrétienne renaît tout de nouveau. Aussi dédaigne-t-elle tout autant de servir de pâture à un besoin de savoir, si élevé soit-il, qu'à une vulgaire curiosité. La religion chrétienne subordonne le monde à une volonté déterminée, réglée par le cours de l'histoire et dirigée vers un souverain bien ; et elle fait que le sentiment de la valeur de ce bien suprême devient une confiance en Dieu qui fait considérer comme instruments de notre paix les contradictions de notre vie terrestre. Pourquoi le monde est-il en rapport avec nous comme êtres moraux ? c'est par suite du but que Dieu s'est proposé en créant le monde. Mais la conception religieuse du christianisme n'est nullement appelée à rendre compte de la réalité du monde au moyen des causes *effectives* qui l'ont produit. Il est vrai, le fait de vouloir constamment le royaume de Dieu passe aux yeux de la religion comme l'idée toute-puissante dominant le monde. Mais cette conviction n'est nullement pour la religion chrétienne le résultat du fait, qu'elle aurait entrevu, que la réalité du monde se trouve dans un rapport extérieur avec l'esprit moral. C'est si peu le cas que dans cette conviction se manifeste bien plutôt l'intensité de la foi religieuse dans les réalités d'*un monde purement suprasensible.* Est-ce à dire que pour cette raison il faille ne pas tenir ce jugement de la foi (prétendant vivre dans un monde entièrement suprasensible) pour faux ? certainement nous le tenons pour faux. Et nous ne songeons pas à blâmer l'homme pratique quand il place sur la même ligne cette certitude avec la connaissance qui n'est dominée par aucun intérêt moral, quand il en fait le même cas que de toute autre connaissance n'ayant rien à démêler avec la morale. Mais on doit présumer au contraire chez le théologien une conscience de cette différence. Lorsqu'il prend occasion du fait de la subordination du monde à ses fins, qui ne se conçoit qu'au moyen de la foi, pour prétendre que la réalité du monde est moralement indifférente aux yeux de Dieu, il procède sans critique : il fait naître le soupçon que sous l'influence d'un dogmatisme scientifique il pourrait bien avoir perdu le sens pour ce que la foi chrétienne présente de particulier. Il est possible que Pfleiderer échappe au caractère maladif, défec-

tueux qu'offrent ses propositions, quand on les apprécie du point de vue chrétien, en les donnant, lui, comme des propriétés indépendantes du théisme spéculatif. Dans ce cas nous devons au moins veiller à ce que, lorsqu'il prétend pénétrer avec ces connaissances dans l'essence même de la chose, savoir du christianisme, il n'en vienne pas à porter dommage à celui-ci. C'est là ce qui me paraît avoir lieu quand il tente d'accorder la liberté de la créature avec la dépendance du monde à l'égard de Dieu. Il compte aussi la toute science parmi les attributs métaphysiques de Dieu. Quel droit a-t-il de le faire? qu'il s'entende avec d'autres métaphysiciens dogmatiques, la chose est pour nous indifférente. Il se comprend de soi-même, que dans un milieu dans lequel Dieu est considéré comme la causalité du monde entier, la pensée de la liberté de la créature ne puisse intervenir que d'une façon perturbatrice. Depuis Origène, la dogmatique a tenté, sur le terrain de ce problème, de faire porter la science illimitée de Dieu sur les actions libres des hommes non encore accomplies. Mais toutes ces tentatives viennent toujours se briser contre le principe fort simple que Rothe exprime ainsi : « Dieu ne connaît, au moyen de sa toute science, que ce qui est en soi un objet possible de science. » Si, malgré cela, la force logique de ce principe éminemment lumineux — que les sociniens possédaient déjà pour l'essentiel — n'a jamais empêché les représentants de la doctrine ecclésiastique d'affirmer que les actions libres des créatures sont les objets éternels de la connaissance divine, nous ne voyons là que le caractère supramondain de la conception religieuse du monde, réagissant contre la forme métaphysique qui lui a été imposée. Le christianisme est aussi peu intéressé à présenter Dieu comme la cause absolue pour arriver à expliquer la réalité du monde que la religion morale en général. Mais du moment où on était une fois arrivé, par l'invasion de la préoccupation métaphysique, à exprimer la certitude de la dépendance de Dieu sous cette forme défectueuse, alors, aux yeux de la théologie chrétienne, le fait de la liberté humaine ne pouvait certes pas devenir une limite pour l'activité divine. Malheureusement la dogmatique luthérienne n'avait fait que reproduire en cela l'expression hardie de la

Formule de concorde et laissé subsister la libre décision pour le bien encore comme simple objet de la prévision divine seulement. Tandis qu'avec ses idées défectueuses elle se mettait du parti de l'opposition rationnelle contre l'expérience chrétienne, elle jetait loin ses meilleures armes en présence des sociniens. Mais l'affirmation de cette prévision divine était, en dépit de tout, ce qu'il y avait de défectueux au point de vue logique, le dernier rayon de chaleur religieuse pénétrant dans ce magasin de formules métaphysiques. Dans cette affirmation se trouve en effet, se conserve encore la dernière trace de cette pensée que pour le chrétien c'est justement quand il accentue sa liberté qu'il contemple sa vie comme une œuvre de l'amour de Dieu. Les expédients au contraire auxquels les théologiens Pfleiderer et Rothe ont recours et qui veulent que la grosse charpente du monde soit l'objet de la science divine, tandis que les libres décisions des hommes enrichissent peu à peu la science expérimentale de Dieu et lui donnent l'occasion de modifier constamment le mode d'exécution de ses décrets éternels, ne conservent plus aucune trace de cette considération et rappellent le socinianisme, en ce que cet expédient aboutit à une mythologie digne de la sienne. Le chrétien qui sait qu'il appartient à Dieu comme membre du royaume des cieux ne sera certainement pas disposé à diminuer le sentiment qu'il appartient à Dieu — sentiment qui s'exprime en actions de grâces envers Dieu — par un appel à sa liberté, à lui. Il verra encore moins un fait correspondant à son expérience religieuse — au moyen de laquelle il se sent caché en Dieu — dans l'image de cette grosse charpente du monde, dans les lacunes de laquelle la volonté divine s'abstient d'intervenir dans la destinée humaine. Cette conception ne sert qu'à sauvegarder l'idée d'une réalisation des fins du monde contre les atteintes de la liberté humaine. Mais l'homme pieux ne tient nullement à ce qu'on lui ouvre une vue sur une œuvre d'art dont la contemplation désintéressée puisse le réjouir ; c'est à son propre bonheur qu'il tient. Cette conception est sans valeur pour la théologie, en tant qu'elle est étrangère à cette préoccupation du fidèle.

On objectera peut-être qu'il faut qu'il y ait d'abord en

général une direction régulière du monde fermement établie, avant d'ajouter les conditions particulières permettant à l'homme de comprendre que son salut est garanti par ce cours du monde. Il y a à répondre que cette façon de procéder est tout à fait étrangère à la méthode de la connaissance religieuse et que dans la théologie elle entraîne nécessairement de fausses conséquences. En effet, pour que les assertions que Pfleiderer appelle des attributs métaphysiques de Dieu puissent passer pour des objets de la foi chrétienne, il faut qu'ils servent à exprimer la certitude que la volonté constante du souverain bien est la reine toute-puissante du monde. Il est hors de doute que ces attributs sont déjà impliqués dans la conviction religieuse fondamentale que nous sommes élevés par Dieu au-dessus du monde. Mais lorsqu'ils s'en développent pour devenir des représentations claires, on ne doit pas oublier, quand on est théologien chrétien, que ces attributs ne sont que des conséquences intellectuelles résultant du contenu essentiel de l'idée de Dieu, que nous avons acquise en nous élevant librement au bien. Lorsque, avec Pfleiderer, on méconnaît ce point de vue, pour traiter ces attributs comme résultats d'une connaissance de la cause du monde obtenue d'une manière indépendante, — science qu'on identifie sans autre avec les idées religieuses sur Dieu, — la conséquence est manifeste. En admettant ces attributs on doit entrer tout naturellement en conflit avec la liberté, et ce conflit ne peut être rationnellement apaisé, en tout cas, qu'aux dépens de la connaissance primitivement religieuse. On ne doit donc pas prétendre dominer la sphère de l'esprit libre au moyen des principes réels empruntés à une explication du monde qui n'a rien de moral; ou, en d'autres termes, on ne doit pas croire qu'on puisse accomplir accessoirement la mission de la théologie, tout en s'acquittant de celle de la métaphysique, bien que celle-ci, dans la manière dont on la traite, ressemble encore beaucoup à plusieurs productions défectueuses de la théologie. Ce procédé fort peu critique doit être d'autant plus évité ici qu'il entraîne avec lui cette fâcheuse conséquence pratique d'accabler les cœurs sous le poids d'un problème insoluble qui n'existe pas pour la foi religieuse elle-même.

Il est intéressant de faire encore une autre remarque. Ce même procédé, injustifiable en théologie, qui consiste à expliquer la liberté et le monde de la nature au moyen de notions supérieures auxquelles elles sont subordonnées, conduit Pfleiderer à s'éloigner de la conception chrétienne sur un autre point paraissant être l'opposé de celui qui vient d'être touché ici. Nous venons de voir, dans ce qui précède, qu'il n'a pu pousser jusqu'au bout son explication métaphysique de l'univers et la préserver de la perturbation soudaine apportée par la liberté, qu'en recourant à la conception mythologique d'une limitation de Dieu, et cela au point où cette idée venait affaiblir l'expérience religieuse des fidèles qui déclare que la volonté éternellement aimante de Dieu se manifeste dans la libre décision de l'individu. C'est justement à l'occasion du point sur lequel nous faisons l'expérience décisive de notre dépendance de Dieu que l'activité de Dieu est prudemment éludée, en introduisant l'idée qui veut qu'il se soit limité lui-même. Mais l'idée directrice de la causalité divine avec son cortège forcé d'éléments complètement disparates, exige que la liberté expie d'une manière d'autant plus foncière la violence qu'elle a exercée sur cet article. C'est là ce qu'elle fait, à la complète satisfaction de tout l'organisme systématique, dans la section qui traite des rapports de Dieu avec le monde.

Après une très intéressante critique des diverses théories sur l'origine du mal, dans laquelle on peut seulement mettre en question la convenance de placer Kant à côté d'Origène, de Schelling et de Julius Müller, Pfleiderer conclut avec Rothe que, « pour un esprit réfléchi et sobre, il est impossible d'éviter de reconnaître que le mal est inévitable. » Cette conséquence ne saurait nullement résulter avec nécessité de la conviction que toutes les tentatives pour expliquer l'origine humaine du mal ont échoué ou doivent le faire. Pour le théologien du moins, il n'y a aucune nécessité de lever la contradiction résultant du fait que, pour des considérations religieuses et morales, nous ne pouvons regarder Dieu comme l'auteur du mal, et du fait que nous ne sommes pas en état d'expliquer comment il peut être provenu de l'esprit humain. Qu'avons-

nous à nous mêler d'un problème qui n'est évidemment pas du nombre de ceux auxquels se rapporte la conception religieuse du christianisme? Celui-ci a pour but d'amener les hommes qui se sont décidés pour la mission morale du royaume de Dieu, à se savoir mis en sûreté dans la foi en Dieu, conformément aux idées morales fondamentales correspondantes; alors le christianisme n'est appelé à s'occuper du mal qu'en tant que les hommes se l'imputent comme leur propre responsabilité. Le péché du monde qui repousse Christ n'est considéré par les chrétiens que comme un mal (Uebel). Or voici la conséquence de la réconciliation expérimentée ou de l'assimilation pratique par le fidèle de la conception chrétienne de l'univers. L'amour de Dieu, que la foi considère comme la puissance absolue sur le monde, atteindra son but, savoir un royaume de l'esprit parfaitement heureux, par suite de la production du souverain bien, et cela par la séparation définitive d'avec le monde endurci. Dans un pareil milieu, je ne comprends pas où pourrait se placer la question historique d'une première apparition du péché, encore moins la question métaphysique portant sur la possibilité du mal. L'homme qui, — et c'est là ce qu'on suppose toujours dans la religion morale, — se préoccupe sérieusement du pardon des péchés, ne pense justement qu'au péché qu'il a lui-même commis et à celui-là seulement. Dès qu'il se préoccupe d'une autre cause du péché, sous le joug duquel sa propre volonté est tenue captive, il ne s'inquiète plus du pardon des péchés, mais bien de leur atténuation, ce qui est justement le contraire, ou d'une connaissance théorique à son endroit qui n'est dans aucun rapport avec lui. Si l'Eglise n'a su se mettre en règle avec les doctrines païennes sur l'origine du mal qu'en recourant à une théorie du même genre sur la chute du premier homme et du péché originel. Ritschl a montré que cette manière de faire recèle le danger de voir émousser la condamnation du péché réclamée par le christianisme. Nous ne supposons nullement que ce soit là le but poursuivi par Pfleiderer. Raisons de plus pour nous enquérir du lien qui, chez lui, rattache à la conception religieuse du monde la tentative de s'élever au-dessus de la conscience, qui

nous impute le péché comme notre propre faute, pour aller lui découvrir une cause plus profonde. Voici comment il exprime, page 300, l'idée fondamentale qui l'a dirigé dans cette tentative : « Pour nous la cause dernière et absolue du salut se trouve en Dieu lui-même, dans son décret éternel de créer, en tant que la rédemption n'est rien d'autre que le parachèvement de la création de l'homme sur le terrain spirituel. Il résulte de là que, d'après le décret éternel de Dieu, le droit à la rédemption s'étend aussi loin que la nature humaine, en dépit de tous les obstacles qui peuvent se trouver entre deux. Dans le fait que dans le décret éternel de Dieu la création et la rédemption sont identiques, et dans ce fait seulement, se trouve la garantie qu'en réalité aussi tout ce qui porte le nom d'homme, en un temps quelconque et en un lieu quelconque, deviendra participant de la rédemption. » Pfleiderer éprouve donc le besoin de dériver la rédemption de la causalité divine qui a produit le monde. Voilà pourquoi il ne saurait absolument pas s'en tenir au simple témoignage de la conscience qui nous présente le péché comme une faute coupable de la volonté humaine. En effet sans cela la rédemption apparaîtrait comme une espèce de replâtrage qui n'aurait été nécessité que par l'apparition accidentelle du péché. (Pag. 321.) Le mal doit par conséquent être compris dans la volonté divine éternelle qui le veut comme phase transitoire indispensable dans la formation du bien créé. Or que faut-il pour qu'il existe une liberté des créatures personnelles ? Cette liberté doit s'actualiser elle-même en brisant les chaînes de la nature. Par conséquent Dieu doit aussi poser le mal comme caractère naturel de la volonté pour que la liberté se réalise en triomphant de lui. Cette pensée vraiment chrétienne est donc sans danger aucun, justement parce que la production du mal par Dieu est encadrée par le décret divin d'une part et par la réalisation divine de la rédemption d'une autre. La chose principale est obtenue : « La création est un procès continu qui chez l'homme part du péché, comme présupposition indispensable, et qui se termine dans la rédemption, but final qui a été poursuivi dès le tout commencement. »

En présence de cette exposition, on pourrait d'abord être

disposé à poser cette question : pourquoi donc dans le christianisme, pour se faire une idée du péché, se demander s'il explique ou non la genèse de la liberté morale? En effet comme la religion de la rédemption n'existe que pour l'esprit moral qui, en faisant l'expérience de la valeur du bien, a fait aussi celle de l'indignité de ses propres péchés dont il est responsable, ce qu'elle présuppose ne peut naturellement pas être expliqué par elle-même. Toutefois cette considération n'est évidemment pas la principale chose pour Pfleiderer. Cette considération n'aurait pas suffi à elle seule pour faire voir dans l'idée de la production du mal par Dieu une pensée vraiment chrétienne. En vérité cette considération ne se rapporte qu'à l'intuition correspondant à notre expérience limitée. Celle-ci nous montre, en effet, que le cercle de l'esprit moral s'élargit peu à peu, que ce qui, à un degré élémentaire, échappe à l'appréciation morale, à titre de simple manifestation de la nature, n'est reconnu que plus tard comme péché, dans la mesure où l'on a fait l'expérience du bien. Cette simple intuition correspond trop à notre expérience journalière (mais aussi à elle seulement!) pour qu'on puisse encore aujourd'hui s'y soustraire. Mais ce n'est certes en aucune façon dans cette expérience que consiste « cette pensée vraiment chrétienne. » Le mal est cependant une forme déterminée de la volonté morale. Par conséquent la grossièreté primitive, obstacle à vaincre sans lequel nous ne saurions nous représenter en général un développement de la volonté morale, ne saurait être déjà le mal lui-même. Il faut plutôt le chercher seulement dans la libre décision, en vertu de laquelle la volonté s'attache à cette grossièreté, bien qu'elle l'ait reconnue comme ce qui ne doit pas être. Mais pour faire provenir cette décision de la condition naturelle, comme résultat inévitable, il faut mesurer la capacité productrice de la volonté d'après l'action mécanique des circonstances extérieures, ou renoncer d'une manière générale à les apprécier du point de vue moral. Pfleiderer confond donc ici, dans ce milieu, la grossièreté primitive avec le mal; il considère la première seulement comme rattachée, dans notre représentation, d'une manière généralement inséparable, à la

liberté morale, et il présente sans autre la chose comme un fait inévitable rentrant dans la volonté créatrice de Dieu. Tout cela montre clairement qu'il est dominé par une tout autre préoccupation que celle qui concerne la genèse de la liberté morale. Il n'y a rien à redire à la chose en elle-même. En effet la connaissance de la liberté, quand il s'agit d'exposer la conception religieuse de l'univers, ne peut prétendre qu'à une valeur subordonnée, celle de servir comme moyen critique pour élaguer des excroissances provenant d'idées dogmatiques.

Si nous nous enquérons du mobile dominant de Pfleiderer, je ne réussis à en découvrir, dans la citation précédente, aucun autre que le suivant : le besoin de débarrasser l'explication métaphysique de l'univers, au moyen du principe créateur qui le produit, de la fatale pierre de scandale qui s'appelle la liberté. J'ai montré ce qu'il faut penser de pareilles tentatives d'explication en général, en les comparant à la doctrine chrétienne de la foi en la Providence. Celle-ci, inséparable d'une décision morale correspondante, ne précède pas, mais suit, accompagne la foi en la bonté de Dieu manifestée en Christ. Cette tentative ne demeure pas seulement non chrétienne, mais elle devient antichrétienne lorsque, comme ici, elle sert à ébranler la certitude de la liberté et à faire disparaître la différence entre le bien et le mal. Ce n'est pas ce dernier résultat que Pleiderer a en vue, mais la raison à laquelle il en appelle pour repousser le reproche, je ne voudrais pas l'avancer pour sa propre justification. Il prétend, avec Rothe, que l'homme qui serait indifférent à l'endroit du mal, en tant que non commis par lui-même, celui-là ne connaîtrait pas encore le bien ni ne haïrait pas le mal. La vraie haine du mal consiste en effet à le haïr en lui-même, parce qu'il est une contradiction de Dieu et de l'idée que l'homme a de lui-même. Cette idée-là est fausse, car l'affect en question, la haine, ne se rapporte, chez aucun homme, à la contradiction contre un rapport qui provient de causes inconnues, mais elle se rapporte à la contradiction contre ce que l'homme lui-même souhaite de toutes ses forces et maintient comme étant son propre but. Le chrétien hait par conséquent le mal, parce que celui-ci est con-

traire au but que le fidèle poursuit, et cette haine chez celui ci reçoit une couleur particulière par le sentiment qu'il possède que son but est identique avec le but éternel de Dieu à l'égard du monde, but constituant en même temps sa mission morale. Mais quel est donc le mal qui forme cette contradiction provoquant notre haine? Evidemment ce ne peut être que celui qui s'oppose directement à nos fins comme produit réel de notre volonté, qui menace du moins d'en rendre la réalisation impossible. En outre, un mal qui se trouve identique avec la grossièreté primitive, comme manifestation naïve de la nature, a aussi peu droit à la haine des hommes que la matière grossière de la nature en général que l'homme est appelé à organiser. Au contraire, nous sommes indulgents pour l'esprit imprévoyant des enfants quand il se révolte de mauvaise humeur contre les obstacles qui fortifient sa force en le provoquant à les surmonter. Je ne voudrais donc pas avec cette faible réflexion protéger Pfleiderer contre ce reproche; mais en rappelant qu'il désigne fort heureusement le mal lui-même (pag. 317) comme la libre affirmation d'un état qu'on sait contredire le bien et qui se réalise, quoiqu'il fût possible de l'empêcher dès qu'on a eu connaissance qu'il contredit le bien. Mais le reproche atteint doublement Pleiderer vu que pour ce mal, que le christianisme nous presse de confesser, il n'y a ni place, ni expiation dans la conception religieuse du monde que notre auteur fonde sur des raisons métaphysiques.

Pfleiderer ne veut pas non plus mettre en danger le sentiment de la liberté : en effet, en vue de sauvegarder l'indépendance de la créature, il prend parti pour l'idée d'une limitation que Dieu se serait imposée à lui-même, conformément au principe métaphysique qui veut que si l'on n'a pas recours à cet expédient on soit condamné à nier le monde. Mais il n'y a pas de place dans la conception de l'univers, qu'il présente comme celle du christianisme lui-même, pour la liberté en faveur de laquelle le sentiment de la culpabilité rend témoignage. Il est vrai, ce n'est pas là une faute particulière à notre auteur, mais une conséquence inévitable de la méthode à laquelle il a recours. Il est connu que les actions des hommes, considérées

comme événements spirituels, peuvent être appréciées de deux manières, en faisant appel à la notion de causalité et à celle de liberté. La première méthode, quand elle parle de liberté, n'aboutit à rien d'autre que ce qu'on a appelé la liberté d'un tournebroche. La seconde part de la présupposition de la liberté qui réside dans le sentiment du devoir et dans celui de la responsabilité morale. Mais elle renonce par cela même à justifier scientifiquement son point de vue, ce qui ne pourrait avoir lieu qu'en faisant appel à la notion de causalité. Les résultats auxquels Pfleiderer aboutit montrent de la façon la plus claire qu'une telle tentative doit altérer la conception morale de l'univers, même lorsque, au lieu d'opérer avec des causes accessibles à l'observation empirique, on a recours à l'idée métaphysique d'une causalité absolue. Au moyen de l'idée d'une limitation que Dieu se serait imposée à lui-même il a émoussé la pointe de la notion métaphysique fondamentale dirigée contre la possibilité d'une liberté de la créature. Il en vient même jusqu'à dire que la liberté s'actualise elle-même. Mais comme, malgré tout cela, il ne renonce pas à son entreprise métaphysique, il en résulte nécessairement que la création, le péché, la rédemption sont conçus comme les trois moments, les trois phases d'un procès dans lequel s'épanouit, se développe la cause créatrice. On comprendrait de soi que dans un tel événement naturel il ne saurait y avoir place pour la liberté, quand bien même on n'ajouterait pas que cet événement naturel trouve sa conclusion dans le fait purement physique par lequel tous les hommes sont rendus heureux. Mais comment, en partant de cette hypothèse, peut-on dire que la causalité immuable de Dieu, parfaitement sûre de ses effets, agit au moyen de la liberté de la créature, qu'on désigne comme une liberté de choix, et même comme la faculté de s'actualiser soi-même? c'est là ce qu'on aura de la peine à faire comprendre. On peut se faire une idée des difficultés que Pfleiderer rencontre dans cette position par la phrase suivante; je la donne comme modèle d'une confusion d'idées faite pour tout embrouiller, et d'une inexactitude de langage imposée par la tâche insoluble qu'on s'est imposée : « La condamnation

morale de soi-même, le sentiment de la culpabilité, bien considéré, ne constate pas qu'il y a et qu'il y a eu dès le commencement en nous du péché, mais qu'il demeure en nous, qu'il n'est pas vaincu, mais qu'il est toujours de nouveau occasionné par notre concours, tandis qu'en elle-même la résistance au mal, dès l'instant où nous le connaissons, est possible et par cela même favorisée. A cet égard la haine du mal comme un mal objectif et qu'on doit repousser, de même que le sentiment de la culpabilité à son sujet, demeure dans toute sa vérité, quoique, dès le commencement, il fût impossible de l'éviter. » (Pag. 317.) Dans la première phrase il est reconnu que le sentiment de la culpabilité ne se rapporte qu'à des cas où l'on a négligé d'éviter le mal, tout en sachant qu'on pouvait l'éviter. Dans la seconde, l'énorme différence qui en résulte entre ces cas-là et l'état de grossièreté primitive est de nouveau méconnue : les deux phénomènes, entre lesquels il ne peut y avoir de comparaison, sont placés sous la rubrique commune de ce qui était inévitable dès le commencement. Il est évident que pareille chose ne peut arriver à un écrivain comme Pfleiderer que parce qu'il a cédé à la tentation de se dissimuler la séparation qui doit nécessairement s'établir entre des notions contradictoires. Que voulez-vous, la liberté, qu'il orne lui-même de toutes les qualités qu'on peut désirer, court risque de dissoudre en simples syllabes le magnifique poème de la création, du péché et de la rédemption, parce qu'il dédaigne les moyens offerts par le christianisme pour faire tenir le tout ensemble. Avec sa critique du péché originel il n'obtient pas malheureusement tout ce qu'il se donne l'air d'obtenir. Du moment où il voulait s'élever au-dessus de la base de cette doctrine, il devait tirer sérieusement les conséquences de l'aveu qui est impliqué aussi dans son propre point de vue, savoir que nous ne comprenons pas la nécessité du péché, mais que nous avons seulement à le constater comme fait. Mais pour le faire, il est trop l'esclave des méthodes scientifiques de l'ancienne dogmatique. Ce sont là des chaînes qui retiennent encore bien du monde, quoique Kant les ait rompues sans retour.

Pfleiderer en appelle au fait que Schleiermacher, après tout, encourt aussi bien que lui le reproche d'avoir fait remonter la cause du mal jusqu'à Dieu. Mais chez Schleiermacher cette pensée se rattache aussi à la tentative de présenter les faits de la religion chrétienne comme un produit de la causalité divine absolue. Quand donc Pfleiderer relève de nouveau l'importance de la liberté, on serait en droit d'attendre l'aveu de sa part, qu'elle est inutile en face de la méthode qu'il pratique avec Schleiermacher. Les deux théologiens sont nécessairement contraints de nier toute différence entre causalité naturelle et volonté libre. Mais, dès que la théologie se risque à franchir ce pas, on est en droit de lui reprocher qu'elle tient la religion chrétienne, en tant que fait subjectif, pour une illusion, car on ne fait l'expérience vivante de la religion, qu'en la rattachant à un fait de volonté par lequel celle-ci se distingue pour notre conscience de tout ce qui est simplement naturel. Lors donc que la théologie se comporte comme métaphysique de la religion et que par l'explication ordinaire qui fait tout remonter à la causalité productrice de Dieu, elle fait disparaître la différence entre la liberté et la vie de la nature, la théologie rend la religion chrétienne impossible, en tant du moins que cela est en elle. Pfleiderer a déclaré dernièrement, en annonçant un ouvrage de Lang, que privée d'une base métaphysique objective la religion est sans importance pour les hommes sérieux et simplement un jouet pour les enfants. Je n'irai pas jusqu'à dire que les idées chrétiennes, par suite de la base métaphysique qu'il leur donne, devraient devenir un pur jeu, mais c'est en tout cas un danger que l'on court. Voici en effet ce qui arrive, quand il transporte les faits moraux sur ce terrain. Il provoque à faire la réflexion qu'on ne possède pas dans les faits moraux la vraie réalité, mais que le monde moral n'est expliqué dans sa vraie essence que, lorsqu'on voit briller ces faits, cette nécessité immuable de la puissance divine agissante qui se rapporte exactement de la même manière au monde de la nature. Cette explication métaphysique a pour premier résultat de faire déclarer illusoire la conscience de l'esprit moral qui se distingue de toute nature. En effet, cette conscience de

l'esprit libre n'est pas pleinement satisfaite par la pensée que l'homme est compris dans une même série causale que la nature, bien qu'il soit le dernier anneau de développement. Elle exige, cette conscience, d'être placée dans une élévation pratique au-dessus de la nature telle qu'il soit impossible de subordonner l'une et l'autre à une idée commune d'espèce. La conscience et la nature ne sont pas des choses de même espèce. Lorsqu'il s'agit de rendre théoriquement compte du monde cette idée métaphysique peut avoir sa valeur. Elle est d'abord indifférente à la conception chrétienne de l'univers, mais elle se met directement en hostilité avec elle comme païenne, quand elle prétend, en théologie, donner satisfaction à un intérêt religieux qui ne peut être que celui de mettre en doute la différence entre la vie de l'esprit et celle de la nature. En second lieu on déclare illusoire la foi de l'Eglise chrétienne prétendant que, dans l'apparition historique de l'homme Jésus, l'essence entière de Dieu nous a été manifestée. En effet, qu'avons-nous vu se manifester en Jésus? Nullement cette causalité absolue embrassant de la même façon l'esprit et la nature, mais l'amour et la fidélité. Il résulte de ces deux conséquences que cette méthode ne peut jamais exposer avec certitude pourquoi dans le christianisme la suprême mission morale est en même temps l'idée religieuse embrassant tout. En effet, l'essence de l'esprit moral est cherchée au delà de lui-même, dans le fait qu'il est un anneau dans cette évolution, ce procès de l'univers qui se déroule avec nécessité. Il résulte de là que cette sourde dépendance qui correspond à ce rapport doit être préférée à l'idée religieuse beaucoup plus précieuse du chrétien. Celle-c demande qu'on ne se sente dépendant de Dieu que comme les chrétiens peuvent le faire, c'est-à-dire par suite de cette dépendance, de ce sentiment d'appartenir à Dieu qu'on éprouve lorsqu'on a librement cédé à l'impression produite par le bien suprême révélé en Christ. Cette conception métaphysique a pour effet de briser l'unité qui caractérise la conception chrétienne de l'univers. La mission morale n'est plus que la condition *sine qua non* pour obtenir les biens religieux. Et ceux-ci, en quoi consistent-ils à leur tour? Non plus dans les relations morales

entre nous et Dieu, dans le pardon des péchés et dans la réconciliation, mais dans les relations physiques qui correspondent à l'idée de Dieu comme causalité absolue. Et c'est pourtant là-dessus qu'il faut mettre avant tout l'accent. En effet, en présence des spéculations qui, dans l'intérêt du procès du monde, portent atteinte au sentiment de la liberté et au caractère incomparable de l'esprit moral, il n'est pas exact de se contenter de dire que par là le sérieux de la moralité chrétienne est mis en danger. Nous avons toujours l'air de dire en faisant cette objection, que notre communion avec Dieu augmente à mesure que nous renonçons à notre indépendance. Il faut en venir à comprendre que par cette méthode on ne saurait atteindre à cette communion avec Dieu rendue accessible par le christianisme. Car Dieu entre en relation avec nous, en nous communiquant le souverain bien et nous nous l'approprions, non pas en nous abandonnant, à la façon des quiétistes, à l'action toute-puissante de cette causalité qui nous produit, mais par un acte de liberté.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Kautzsch. — Grammaire de l'Araméen biblique[1].

Notre Revue n'est pas une revue de philologie et ses lecteurs ne goûteraient point une dissertation purement linguistique à l'occasion de la nouvelle grammaire araméenne de M. Kautzsch. Nous n'en tenons pas moins à annoncer l'apparition de cette importante publication, et nous sommes persuadé qu'on nous permettra de lui consacrer quelques pages de recommandation chaleureuse.

On sait que des fragments du livre d'Esdras (IV, 6 - VI, 18 ; VII, 12-26) et du livre de Daniel (II, 4*b* - VII, 28), ainsi qu'un verset de Jérémie (X, 11) et deux mots dans la Genèse (XXXI, 47) ne sont pas en hébreu, la langue courante de l'Ancien Testament, mais bien dans un idiome différent. C'est cet idiome que l'on a appelé longtemps le *chaldéen*, et cette désignation inexacte a enfanté beaucoup d'erreurs, tant il est vrai que les noms ont de l'importance et qu'une terminologie précise et bien choisie est un des plus importants apanages de la vraie science.

Il est dit dans le livre de Daniel (II, 4) que « les Chaldéens dirent au roi *arâmît :* O roi... etc. » Ce qui peut s'interpréter par : « ils dirent en langue araméenne. » Et effectivement ce qui suit est en araméen et non plus en hébreu, comme ce qui précède. On

[1] *Grammatik des Biblisch-Aramaischen* mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament, von E. Kautzsch, ord. Professor der Theologie in Tübingen. Leipzig 1884, Vogel ; 181 pages.

pourrait aussi considérer le mot *arâmît* comme une parenthèse, ne faisant pas partie du récit et destinée seulement à prévenir le lecteur qu'ici finit la partie hébraïque du livre et commence la partie araméenne. En tout cas, il eût été convenable et naturel de donner à l'idiome en cause le nom de *langue araméenne*. Au lieu de cela, on se fonda sur le fait que les « Chaldéens » sont représentés comme ayant employé ce langage, et on lui donna le nom de *chaldéen*, ou encore (pour tenir compte de ses destinées ultérieures) de *syro-chaldéen*, désignations tout à fait impropres et fautives. Les Chaldéens ou Babyloniens du temps de Nebucadnetsar parlaient *babylonien*, et non point araméen. Or nous possédons actuellement, grâce au déchiffrement des inscriptions cunéiformes, une connaissance suffisante de cette langue babylonienne ou chaldéenne. Dans Jér. V, 15, il en est fait mention comme d'une langue inintelligible pour les Israélites ; en effet, quoique sémitique, elle est beaucoup moins proche parente de l'hébreu que l'araméen.

L'étude des parties araméennes de l'Ancien Testament s'impose aux théologiens au même degré que celle de n'importe quelle autre portion de nos livres saints. Or quelles étaient jusqu'ici les ressources grammaticales dont on disposait ? La grammaire de Winer[1], datant d'il y a un demi-siècle environ, était décidément dépassée, et quant à la nouvelle édition de cet ouvrage[2], publiée par le rabbin Fischer, on a pu en dire avec justice : ce qu'elle a de bon n'est pas nouveau et ce qu'elle a de nouveau n'est pas bon. La *Grammatica Chaldaica* (2e édition, Berlin, 1872) de J. H. Peterman et la petite grammaire du savant juif italien Luzzatto (dont il existe aussi une traduction allemande[3]) étaient également insuffisantes. Enfin l'excellente édition des livres de Daniel, d'Esdras et de Néhémie qu'ont publiée MM. Baer et Delitzsch[4] renferme une brève esquisse de la grammaire araméenne ; ce court aperçu est

[1] Première édition, 1824; seconde édition, 1842.

[2] Leipzig 1882, J. A. Barth.

[3] La traduction est due à M. S. Krüger et a paru à Breslau en 1873 chez Schletter.

[4] S. Baer : Libri Danielis Ezrae et Nehemiae, cum præfatione Francisci Delitzsch. Leipzig 1882, Tauchnitz.

sans doute précieux pour qui n'a rien d'autre, mais il ne peut décidément pas suffire pour une étude approfondie. M. Kautzsch a tenu à combler ce vide regrettable et il s'est acquitté de sa tâche de la manière la plus distinguée. Ceci n'étonnera assurément aucun de ceux qui ont pu apprécier la science, l'excellente méthode et le sens pratique de M. Kautzsch dans maint autre ouvrage. On peut dire qu'en rééditant la grammaire hébraïque de Gesenius [1] M. Kautzsch a fait ses preuves, mais quiconque a lu et employé ses autres publications sait qu'il a plus d'un titre à la reconnaissance des théologiens.

La grammaire araméenne que le savant professeur de Tubingue nous donne aujourd'hui ressemble beaucoup, non seulement pour le format et le caractère typographique, mais aussi pour la disposition et la méthode, aux dernières éditions de la grammaire hébraïque de Gesenius-Kautzsch. Cela n'a rien d'étonnant et constituera un avantage et une facilité pour quiconque abordera l'un des ouvrages après s'être servi de l'autre. Toutefois le manuel araméen, ayant affaire à un idiome dont les seuls spécimens existants se réduisent à fort peu de chose, peut avoir et a effectivement une prétention que la grammaire hébraïque ne saurait avoir, sous peine d'atteindre à des dimensions exagérées. Nous voulons dire que, dans la grammaire araméenne de M. Kautzsch, tous les mots, toutes les formes de mots qui se rencontrent dans l'araméen biblique trouvent leur explication, chacun à son tour, ce qui fait de cette grammaire en même temps une excellente concordance. En revanche, on remarque l'absence presque complète de paradigmes. Ce fait peut s'expliquer par la même raison que nous venons d'indiquer et qui a permis à M. Kautzsch d'être si complet. Il existe si peu de documents en araméen biblique que, pour composer des tableaux de paradigmes, il faudrait, ou bien créer par analogie des formes qui ne se rencontrent pas, ou bien laisser d'innombrables vides dans les colonnes des conjugaisons, deux procédés auxquels il est dur de se résigner. La petite esquisse grammaticale que nous mentionnions plus haut et

[1] Vingt-deuxième édition, 1878; vingt-troisième, 1881. La vingt-quatrième est sous presse. Leipzig, F. C. W. Vogel. — Comp. Revue de Théol. et de Phil., XII (1879), p. 87-90.

qui accompagne le Daniel, etc. de MM. Baer et Delitzsch, a suivi la première des deux voies ci-dessus, et on ne s'est pas fait faute de le lui reprocher. Il est en effet toujours hasardeux de statuer des formes qu'on ne peut pas documenter, et on charge ainsi en pure perte la mémoire des commençants qui s'évertuent à apprendre les tableaux par cœur.

Disons encore que la syntaxe a été l'objet de soins particuliers, ce qui était d'autant plus nécessaire qu'elle présente de sérieuses difficultés et qu'elle a été fort peu étudiée jusqu'ici. Il ne faudrait pas croire que la syntaxe hébraïque, mieux connue, peut simplement être prise comme guide pour l'étude des constructions araméennes.

Puisque nous avons parlé tout à l'heure de l'édition que MM. Baer et Delitzsch ont donnée des livres de Daniel, d'Esdras et de Néhémie (comme, du reste, de plusieurs autres livres de l'Ancien Testament) et que nous avons rappelé un reproche qui leur a été adressé, disons aussi, pour être équitable, que M. Kautzsch rend pleinement hommage à cette excellente édition des portions araméennes de l'Ancien Testament, hommage auquel s'associeront tous ceux qui ont eu l'occasion de s'en servir. Sans ce travail remarquable et soigné, M. Kautzsch estime et proclame que les bases nécessaires pour composer une grammaire araméenne feraient complètement défaut. Et à supposer que la grammaire existât, on ne saurait pas à quoi l'appliquer ni comment l'utiliser, tant sont défectueuses les éditions ordinaires des textes araméens.

Nous n'insisterons pas davantage sur la grammaire de M. Kautzsch et sur son utilité, mais nous ajouterons à notre compte rendu quelques données extraites de son intéressante introduction et relatives à l'histoire et aux caractères généraux de la langue araméenne ; nous y joindrons quelques remarques.

M. Kautzsch consacre les vingt premières pages de son livre à faire l'historique de l'idiome qu'il appelle *araméen biblique*, à discuter sa place au sein des langues sémitiques, à énumérer enfin les divers spécimens que nous possédons de ce dialecte et en particulier les mots araméens du Nouveau Testament.

Dès les temps historiques les plus reculés que nous puissions connaître, les Sémites fixés au nord du Liban, entre la Méditer-

ranée à l'ouest et l'Euphrate à l'est, ont parlé la langue dont nous nous occupons. Leurs voisins du côté de l'orient, en Mésopotamie, entre l'Euphrate et le Tigre, parlaient un dialecte très analogue, et si l'on appelle ce dernier araméen oriental [1], on appellera araméen occidental celui dont nous nous entretenons. On peut aussi sans inconvénient le qualifier d'araméen biblique, parce que les fragments de l'Ancien Testament que nous avons cités plus haut constituent la plus ancienne et sans contredit la plus importante fraction des monuments littéraires qui nous ont été conservés dans cet idiome.

Dès l'époque des rois d'Israël et de Juda, l'araméen occidental ou biblique se parlait dans les pays situés au nord de la Palestine et bientôt il entreprit une marche conquérante du côté du sud. Il semble avoir exercé une influence sur la langue des tribus septentrionales [2], puis il s'est peu à peu emparé de la Palestine tout entière. Il a commencé par envahir complètement l'ancien territoire des dix tribus, après que la population eut été déportée et eut été remplacée par des colons étrangers, en partie araméens [3]. En Judée on connaissait déjà l'araméen (du moins les gens lettrés) au temps du roi Ezéchias (voy. 2 Rois XVIII, 26) [4], mais la vieille langue hébraïque résista vaillamment contre l'invasion de l'araméen et cela jusque dans la période postexilique [5].

[1] L'araméen oriental a plus tard donné naissance à ce qu'on appelle le *syriaque* (la langue de la Peschitho et d'Ephrem). Il faut bien confesser qu'ici encore nous avons une désignation impropre et regrettable puisque ce n'est précisément pas en Syrie qu'on a parlé le « syriaque. »

[2] Comp. le Cantique des cantiques, le cantique de Débora et d'autres morceaux du livre des Juges.

[3] Les descendants de ces colons furent plus tard les Samaritains et le dialecte samaritain doit effectivement être considéré comme une des branches de l'araméen occidental.

[4] Il est permis de penser que l'araméen jouait dans le monde oriental le rôle de langue diplomatique pour les relations internationales. A preuve le fait cité ci-dessus et qui se rapporte à la fin du VIIIe siècle; à preuve aussi les briques et les poids assyriens sur lesquels on trouve à côté de l'inscription assyrienne sa traduction en araméen. Il en fut de même sous la domination perse; comp. Esdras IV, 8-22; V, 6-17.

[5] Les écrits de Jérémie et d'Ezéchiel sont assez fortement imprégnés d'aramaïsmes; mais les écrits plus tardifs des prophètes Aggée et Zacha-

On connaît l'opinion, trop répandue, d'après laquelle, dès le retour de la déportation, sous Zorobabel, les Juifs auraient abandonné la langue de leurs pères et n'auraient plus parlé qu'araméen. Cette idée doit être définitivement rejetée, et en effet un passage comme Néh. XIII, 24 suffit à la réfuter [1]. On comprend d'ailleurs qu'on ait pu s'attacher à cette conception erronée lorsqu'on croyait que les Babyloniens parlaient araméen ; mais les découvertes récentes ont montré qu'il en était autrement. C'est seulement vers la fin du IIIe siècle ou la première moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ que l'hébreu cessa d'être la langue courante à Jérusalem et que l'araméen lui fut substitué définitivement [2]. Il importe grandement de dissiper une erreur trop commune à ce sujet. Beaucoup de gens se représentent l'araméen comme un hébreu dégénéré ou du moins comme une langue fille de l'hébreu. L'araméen est au contraire une langue sœur de l'hébreu, et au moins aussi ancienne que lui.

L'hébreu demeura encore pendant quelque temps (un ou deux siècles) la langue savante, la langue de l'école ; plus tard il resta tout au moins la langue sacrée, la langue du culte. Un passage comme Luc IV, 17 et suiv. semble indiquer que le peuple même comprenait encore l'Ancien Testament hébreu tel qu'on le lisait dans les synagogues, car il n'est pas fait la moindre allusion à une traduction, orale ou écrite, du recueil sacré [3]. Dans le Nouveau

rie, même ceux de Malachie et les mémoires de Néhémie, sont dans un hébreu assez pur.

[1] Il est dit dans Néh. VIII, 8 que les Lévites lisaient dans le livre de la loi de Dieu *mephorasch*, ce qu'on a quelquefois interprété par « en traduisant. » Mais ce mot signifie bien plutôt « distinctement, clairement, d'une façon intelligible. »

[2] M. Kautzsch pense que pendant un certain temps les deux langues ont pu exister côte à côte. Ce fait n'a rien d'insolite et d'inadmissible, et M. Kautzsch rappelle qu'en Belgique et en Suisse, par exemple, on trouve dans certains districts des populations parlant simultanément deux langues, même plus différentes l'une de l'autre que l'hébreu et l'araméen.

[3] Le Talmud nous apprend qu'on traduisait en araméen les livres saints qu'on lisait dans la synagogue ; le lecteur était flanqué d'un traducteur. Pour la Loi, la traduction se faisait verset après verset ; pour les prophètes, trois versets par trois versets. Mais il est extrêmement douteux que cet usage fût déjà en vigueur au temps de Jésus-Christ.

Testament (Jean V, 2; XIX, 13, 17, par exemple) le terme ἑβραϊστί s'applique parfois à l'idiome araméen, tandis qu'ailleurs il désigne probablement la vieille langue hébraïque (Apoc. IX, 11); dans quelques passages le sens est discutable : Jean XIX, 20; Actes XXI, 40; XXII, 2; XXVI, 14; Apoc. XVI, 16. S'agit-il là d'hébreu ou d'araméen? on ne peut pas trancher la question. Josèphe présente les mêmes fluctuations : il emploie l'expression γλῶττα τῶν Ἑβραίων pour désigner tantôt l'hébreu tantôt l'araméen.

C'est une question très délicate et très difficile à résoudre que celle-ci : Jusqu'à quel point comprenait-on encore l'hébreu au temps de Jésus-Christ? M. Kautzsch semble disposé à admettre que la compréhension de l'hébreu se maintint plus longtemps qu'on ne croit généralement, et de plus il cite dans une note un passage fort important sur le même sujet, emprunté à l'un des hommes de notre époque les plus compétents en ces matières, le professeur Franz Delitzsch de Leipzig. M. Delitzsch ne croit pas que l'original sémitique de l'évangile de saint Matthieu ait été en araméen, mais bien en hébreu. « On parlait communément araméen, mais l'hébreu était la langue dans laquelle Paul fut apostrophé par le Seigneur sur le chemin de Damas, la langue dans laquelle l'apôtre parla à la foule du haut des degrés de la citadelle; c'était la langue sainte, la langue du culte dans le temple, la langue des prières dans les synagogues et dans les maisons, la langue des bénédictions, des formules légales, etc. » M. Delitzsch l'admet même pour les proverbes populaires, du moins en partie. Nous nous inclinons naturellement devant une semblable autorité, mais nous ne pouvons nous empêcher de conserver quelques doutes, motivés par les considérations suivantes :

1° Dans les livres du Nouveau Testament, les mots empruntés à l'araméen abondent, tandis qu'il n'en est point ou presque point qui procèdent directement de l'hébreu. Et pourtant, parmi ces locutions, il en est plusieurs qui appartiennent précisément au langage solennel et religieux. Par exemple, quand Jésus adresse à la jeune fille morte les mots *Talitha koumi*, cet appel suprême et efficace ne devrait-il pas être en hébreu, si M. Delitzsch avait raison dans l'exposé ci-dessus? Il en est de même quand Jésus prononce le mot *Ephphata* (Marc VII, 34); et quand Paul emploie

la formule solennelle *Maran-atha*, ne serait-ce pas aussi le cas d'user de l'hébreu, surtout si, comme M. Kautzsch l'admet (page 174), ces mots constituaient *eine gelaüfige Schlussformel in Gebeten* (une façon courante de terminer les prières)[1]?

2° Même en citant l'Ancien Testament, en prononçant les paroles d'un psaume (XXII, 2) Jésus est représenté dans les évangiles comme ayant employé l'araméen. (Math. XXVII, 46 ; comp. Marc XV, 34.)

3° En maint passage du Nouveau Testament, les écrivains sacrés citent l'Ancien Testament sous une forme qui n'est ni une traduction littérale du texte hébreu ni une reproduction exacte de la version des LXX. Ne serait-ce pas un indice que l'emploi de l'araméen, même dans les usages religieux et dans l'étude de l'Ecriture, était plus répandu au temps de Jésus-Christ que ne le pense M. Kautzsch et surtout M. Delitzsch? Nous soumettons simplement nos hésitations sur ce point à l'appréciation de personnes plus compétentes que nous ne le sommes[2].

M. Kautzsch ne s'est pas contenté de traiter d'une façon générale de la langue araméenne au temps de Jésus-Christ. Il a dressé une liste complète des mots et des phrases, pris dans cet idiome, et qui figurent dans le Nouveau Testament. Il y a ajouté une revue très intéressante des autres monuments que nous possédons de la langue araméenne : les Targoum, certaines portions du Talmud[3], le Targoum samaritain du Pentateuque, les inscriptions et les papyrus araméens provenant des Juifs d'Egypte, les inscriptions de Palmyre et celles des Nabatéens, enfin une

[1] Le *Maran-atha* de 1 Cor. XVI, 22 se trouve dans la Didaché tôn dôdeka apostolôn, à la fin de la prière qui suit la bénédiction du pain et de la coupe et qui se termine par ces mots : Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se repente! Maran-atha. Amen. M. Kautzsch arrive à la conclusion qu'il faut traduire cette locution par: « Notre Seigneur est venu » (au passé), avec Chrysostome, Théodoret, Jérôme, etc., et qu'il ne faut par conséquent pas y voir une allusion à la parousie.

[2] M. Kautzsch ne cite nulle part l'ouvrage de M. Bœhl: *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu* (1873) qui nous semble pourtant en rapport avec les questions traitées ci-dessus.

[3] Certaines parties de la Mischna, la Guémara de Jérusalem et quelques vestiges dans la Guémara de Babylone.

traduction peu connue et pourtant très intéressante de la Bible, dont il se trouve des fragments à Saint-Pétersbourg, à Londres et au Vatican et qui date en partie déjà du IIIe siècle de notre ère. Il faut enfin ajouter que dans quelques rares villages du Liban les habitants modernes parlent encore de nos jours un dialecte profondément dégénéré, mais qui n'en est pas moins directement issu de l'araméen occidental. Ces restes ne tarderont pas à disparaître, l'arabe tendant de plus en plus à s'y substituer.

LUCIEN GAUTIER.

EDOUARD RABAUD. — HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE L'INSPIRATION DES SAINTES ECRITURES [1].

JEAN BIANQUIS. — QUELQUES VUES SUR L'INSPIRATION DES SAINTES ECRITURES [2].

Voici un pasteur qui nous offre un volume de plus de 345 pages sur l'*Histoire de la doctrine de l'inspiration*. C'est certes là une œuvre des plus méritoires. Les méchants prétendent que les pasteurs ne s'occupent plus beaucoup de théologie ; il faut donc encourager ceux qui en font. Il ne convient pas d'être trop exigeant envers un auteur qui nous avertit qu'il a entrepris « un travail hors de proportion avec les rares loisirs de notre tâche quotidienne. » Notre reconnaissance et nos remerciements sont donc acquis au laborieux pasteur des bords du Tarn.

Aussi est-ce plutôt par acquit de conscience, — pour ne pas faillir à notre devoir au moment où nous félicitons un auteur d'avoir entrepris une œuvre surérogatoire, — que nous signalons quelques accrocs à l'exactitude historique. Nous ne parlerons pas

[1] *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Ecritures*, dans les pays de langue française de la Réforme à nos jours par Edouard Rabaud, pasteur, président du consistoire de Montauban. (Couronné par la vénérable compagnie des pasteurs de Genève.) — Paris, librairie Fischbacher, 1883.

[2] *Quelques vues sur l'inspiration des saintes Ecritures*, par Jean Bianquis. Extrait de la *Revue théotogique* de Montauban. — Montauban, imprimerie administrative et commerciale J. Granié et Co, boulevard de la Citadelle. 1883.

du nom de Semler écrit deux fois *Semnler*, ni des prophètes Zwickau, alors qu'il aurait fallu dire de Zwickau.

Voici qui est plus grave. Schleiermacher est présenté comme « le plus sérieux, le plus puissant adversaire du système théologique de Strauss. » Or, Schleiermacher mourut en 1834 et Strauss ne se fit connaître qu'en 1835 par sa *Vie de Jésus* et plus tard par sa *Dogmatique*. Bien loin d'avoir été « le plus puissant adversaire du système théologique de Strauss, » Schleiermacher passe pour avoir préparé l'œuvre du célèbre critique, spécialement par son cours sur la *Vie de Jésus* qui a été publié plus tard.

Il est regrettable que M. Rabaud n'ait pas été mieux orienté. Il y a ici plus qu'une question de date : c'est surtout quant au mouvement des idées que notre auteur ne paraît pas bien orienté. Nous lisons dès les premières pages de la *Préface :* « Fondement de l'autorité de la Bible, la doctrine de l'inspiration est par suite à la base de toutes les croyances et de tous les dogmes ecclésiastiques. Dans un sujet, dont la gravité pour l'Eglise protestante n'échappera à personne, elle forme la partie principale. » S'il en est ainsi comment se fait-il que la plupart des confessions de foi du XVIe siècle ne contiennent pas d'article sur l'inspiration ? Notre auteur spécialise ; il nous dit, page 55 : « L'une des bases essentielles, sinon le point de départ même de la dogmatique de Calvin, c'est la doctrine de l'inspiration, qui n'a pas encore été distinguée de la révélation. » Calvin part si peu de l'inspiration qu'il déclare expressément qu'on ne peut croire à l'inspiration sans commencer par être chrétien. On jugera, après avoir lu le passage suivant, s'il peut être présenté comme mettant la doctrine de l'inspiration à la base de la science chrétienne. « Posons donc, dit-il, comme une chose certaine et constante qu'il n'y a que les disciples du Saint-Esprit, c'est-à-dire ceux qui sont éclairés au dedans de sa divine lumière, qui *puissent asseoir sur l'Ecriture une confiance ferme et solide....* La certitude dicelle (Ecriture) sera appuyée sur la persuasion intérieure du Saint-Esprit. Les témoignages humains qui servent pour la confermer (confirmer) lors ne seront point vains, quand ils *suyvront ce témoignage principal* et *souverain* comme *aides et moyens*

seconds pour subvenir à nostre imbécilité, mais ceux qui veulent prouver par argument aux incrédules, que l'Ecriture est de Dieu, sont *inconsidérés*. Or, cela ne se cognoist que par foi. » (*Institution*, livre I, chap. VIII, 12, pag. 33, tome I.)

Le grand réformateur déclare clairement qu'on ne peut croire à l'inspiration, à l'autorité, au canon des Ecritures, qu'à *condition d'être chrétien*. Il veut qu'on aille de Christ à l'Ecriture et non de l'Ecriture à Christ ; c'est le Seigneur qui prête son éclat au recueil, bien loin de le recevoir de lui. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de convaincre un incrédule, on ne saurait débuter par lui prouver l'autorité ou l'inspiration du recueil ; qu'on en fasse avant tout un chrétien, en le portant à accepter, à savourer le contenu de la Bible, et plus tard l'esprit qu'il aura reçu se chargera de lui enseigner ce qu'il doit penser du livre.

On voit donc que bien loin d'être un des représentants de la tendance intellectualiste, comme le veut M. Rabaud, Calvin est un représentant bien authentique de la mystique chrétienne. Notre historien ne paraît pas être bien au clair sur ce qu'il faut entendre par la scolastique protestante : à la page 55, il la place au XVIe siècle ; à la page 57, il a la main plus heureuse, et la retarde d'un siècle.

Arrivé aux temps modernes, à ce qu'il appelle « la grande lutte, » M. Rabaud n'est pas complet, loin de là. Comprend-on qu'il ne dise mot de l'ouvrage de M. Frédéric de Rougemont « *Christ et ses témoins*[1] ? » Il y aurait puisé les déclarations les plus énergiques contre les idées populaires. Et, chose piquante ! cette répudiation de l'autorité extérieure de la Bible s'allie chez le théologien de Neuchâtel à une orthodoxie bien prononcée en dogmatique. M. Rabaud n'a-t-il donc jamais entendu parler de déclarations comme celles-ci : « Ce qu'il y a de plus grave encore, si possible, c'est que la Bible, qu'on croit relever en inventant en sa faveur une inspiration extraordinaire, change de nature : elle était cette Parole de Dieu qui est esprit et vie, et (je puis bien le dire sans qu'on m'accuse d'exagération) on en fait une table de logarithmes qui a été imprimée dans les cieux, qui est tombée du ciel, on ne

[1] 2 vol. in-12, 1856.

sait trop comment, et qui doit être d'une *absolue correction*. C'est Dieu lui-même qui l'a composée ; nul autre que lui n'y a mis la main ; chaque chiffre est de lui. Si donc il y avait à la dixième, à la vingtième, à la millième décimale, un deux au lieu d'un trois, le livre n'est pas de Dieu. D'après ce déplorable système, à quelque page qu'on ouvre la Bible, sur quelque verset et quelque mot que le regard s'arrête, on doit être certain de trouver la vérité absolue. Si deux historiens racontant le même fait se contredisent sur le plus insignifiant détail, il faut que le *oui* et le *non* soient vrais l'un comme l'autre et pour le prouver on tordra sa raison autant que les textes et l'on autorisera les rationalistes à suspecter votre bon sens ou votre bonne foi. En même temps on jette le trouble dans l'esprit des simples fidèles qui, avec un tact parfait, n'avaient jamais arrêté leur attention sur certaines inexactitudes qu'ils sentaient instinctivement n'avoir aucune importance pour leur vie spirituelle et leur salut. Mais désormais la moindre divergence entre deux récits d'un même miracle deviendra une grave difficulté, la plus petite inexactitude, une objection redoutable, l'ombre même d'une erreur, une question de vie et de mort. Cependant personne n'ignore que la Bible ne répond point à cette théorie ; il suffit de jeter un regard sur une harmonie des évangiles ou de lire simultanément les livres des Rois et des Chroniques pour découvrir dans les détails des mêmes histoires de *nombreux traits qui ne semblent pas concordants* et que l'étude *la plus consciencieuse ne parvient pas à concilier tous*. Mais il suffirait d'une contradition dûment constatée pour que ma foi dans l'origine divine des saintes Ecritures s'abîmât, ou pour que l'incrédulité fût plus logique que moi. Alors la peur me saisit, les ténèbres m'enveloppent, ma poitrine est oppressée, j'étouffe dans l'air malsain d'une sombre prison. Je ne reconnais plus dans cette Bible le Dieu de la nature qui a fait le ciel si pur, l'espace si vaste, l'air si léger, la lumière si douce....

» Dans cette Bible l'inspiration s'étend sur tout au monde, même sur ce qui n'a point été révélé et en bonne logique je dois croire que la terre est au centre de notre système parce que je lis que Josué a dit au soleil de s'arrêter (je sais des chrétiens très instruits qui vont jusque-là.) »

M. de Rougemont repousse ces idées-là tout simplement comme antichrétiennes. « Cette Bible, dit-il, est une Bible Coran, une Bible magique, la Bible des possédés de Dieu, de ses porte-voix et de ses psychographes. » Voici la différence entre la révélation chrétienne et celle de Mahomet. « Le Dieu de Mahomet a donné aux hommes, pour leur révéler sa volonté et pour les sauver, un livre, être inanimé ; le vrai Dieu leur a donné son Fils unique qui est mort pour eux. » Le Coran est ainsi pour les mahométans la vérité et l'*objet* de leur foi, tandis que pour nous la vérité c'est Jésus-Christ. C'est lui seul qui est l'*objet* de notre foi, la source de notre vie spirituelle, l'éternelle lumière des esprits, et la Bible ne peut être pour nous que le moyen de connaître Jésus-Christ ou la vérité. »

De la nature différente du livre résulte la façon différente d'en concevoir l'origine. « Le Coran (c'est toujours M. de Rougemont qui parle), étant censé l'unique révélation de Dieu, doit avoir été écrit par Dieu lui-même et envoyé du ciel au monde par quelque ange ; il est de foi que Mahomet n'a été absolument pour rien dans la composition du livre ; tandis que la Bible a été écrite ici-bas par des hommes que Dieu inspirait. Quand notre Sauveur est un Dieu-homme, les Ecritures qui nous le font connaître ne peuvent être toutes divines et n'avoir rien d'humain. »

De cette origine à divers égards humaine de la Bible résultent des imperfections inévitables. « Nous ne voulons pas, poursuit M. de Rougemont, mentant à notre conscience, nier l'existence d'incorrections dans les récits historiques de la Bible, nous en concluons, au contraire, qu'il a plu à Dieu de mettre certaines *limites* à l'inspiration des prophètes ; que le nier c'est se rebeller contre Dieu, lui imputer les préjugés de notre raison, et que le reconnaître, c'est humilier sa raison devant le fait évident et devant la volonté de Dieu. »

Encore une fois, comment négliger de tenir compte d'un pareil ouvrage alors qu'on fait l'histoire de la doctrine de l'inspiration ? Il faut que M. Rabaud n'en ait pas eu connaissance. Sans cela il insisterait moins sur les inconséquences de ce qu'il appelle le tiers parti dans notre monde théologique.

Mêmes lacunes quand l'auteur aborde le dernier épisode de la

lutte, ce qu'on appelait il y a quinze ans l'affaire Buisson. Encore ici l'auteur est incomplet. Il laisse échapper, sans en rien dire, une brochure représentant justement le point de vue et la tendance qui n'a pas le privilège de lui plaire. Nous voulons parler d'un opuscule *la Bible et le libéralisme, lettres à un pasteur vaudois.* Lausanne, Meyer, 1869. Un vénérable patriarche, représentant dans leur naïve pureté les idées supranaturalistes de la vieille école de Tubingue, fit à cette publication l'honneur de la déclarer plus dangereuse que tout ce qu'avait écrit M. Buisson. Tant il est vrai qu'il y a incompatibilité absolue entre le spiritualisme chrétien, représenté par cette brochure, et le supranaturalisme vulgaire, exactement comme entre saint Paul et les judéo-chrétiens des premiers jours de l'Eglise.

Enfin M. Rabaud ne tient nul compte du travail capital de Rothe, *Zur Dogmatik,* qui a été longuement analysé à cette place. Ici notre embarras est grand. Pour mettre au fait l'historien de la *doctrine de l'inspiration,* il faudrait servir à nouveau à nos lecteurs ce qui a passé déjà deux fois sous leurs yeux. Nous n'avons pas, paraît-il, l'honneur de compter M. le président du Consistoire de Montauban parmi nos lecteurs. Un de nos cahiers paraît lui être tombé par aventure sous la main ; et voilà qu'il signale aussitôt comme nouveautés très hardies, très réjouissantes, des idées qui ont cours parmi nous depuis fort longtemps.

L'auteur conclut que le dogme de l'inspiration aurait aujourd'hui beaucoup perdu de son importance : il serait absorbé dans la grande question du surnaturel. « Voilà, dit-il, le dogme aujourd'hui capital, le point central sur lequel se concentrent tous les efforts, auquel toutes les controverses aboutissent. Désormais le sort de la doctrine théopneustique est lié à celui de la doctrine par excellence, point fondamental actuel, le surnaturel. » Nous ne réussissons pas à comprendre comment le surnaturel, condition *sine quâ non* de toutes les religions, peut être proclamé « la doctrine par excellence, le point fondamental actuel. » M. Rabaud paraît être un ardent adepte de la *théologie du divin.* « Au sein de cette permanente et magnifique manifestation du divin sur la terre, dit-il, la Bible reprend sa place supérieure et légitime. » Pour répandre une vive lumière sur les questions qui

nous divisent, il ne resterait donc plus qu'à se plonger sans réserve dans le *divin ;* il y a quarante ans on disait couramment, dans l'absolu, ce qui n'était pas plus clair. C'est ainsi que, tout en prétendant avancer, on recule. Alors que de tous côtés, en Allemagne, l'école de Ritschl, comme en France, l'école de Renouvier, on s'efforce d'arracher la théologie aux lourdes chaînes de la métaphysique, on nous prêche la plus obscure, la plus problématique, la plus absolue de toutes les métaphysiques. Il serait pourtant bon de s'expliquer, si tant est qu'on se comprenne soi-même, sur cette répudiation de tout surnaturel. Il serait grand temps d'en finir avec les querelles de mots, j'ai presque dit les querelles d'Allemand. Que faut-il entendre par cette « suprême domination du divin qui doit tout absorber? » L'univers est-il décidément une grande machine incommensurable? Tout se passe-t-il dans son sein d'après les lois d'un déterminisme inflexible? La sphère de la nature et celle de l'esprit sont-elles coordonnées entre elles et subordonnées à ce grand et unique principe du divin? En d'autres termes, y a-t-il une sphère particulière pour l'esprit et la liberté? ou bien ce qu'on est convenu d'appeler le domaine de la morale et de la religion n'est-il, après tout, que le dernier échelon de ce mécanisme universel appelé à tout broyer? La conversion est-elle un simple mot, tout au plus un symbole, ou bien une réalité? Passe-t-on de l'état d'homme naturel à celui d'homme spirituel, exactement avec la même nécessité qui fait que l'enfant passe à la jeunesse, à l'âge mûr et puis à la vieillesse? Toute la question est là. Il serait bon qu'on voulût répondre une bonne fois, sans se payer de mots, de distinctions agaçantes et de faux-fuyants. Quant à nous, nous tenons le monde matériel pour subordonné à celui de la morale et de la liberté. Voilà pourquoi nous admettons la vieille distinction entre le monde de la nature et celui de la grâce. Dans le premier règne le mécanisme, le déterminisme; l'autre relève du devoir et de la liberté. Selon les théologiens, qui nous prêchent le divin envahissant tout, il n'y aurait pas de distinction entre les deux sphères. Ceux qui admettent, au contraire, une différence fondamentale tiennent beaucoup à ce mot de surnaturel qui, pour eux, signifie que Dieu n'agit pas dans le monde de la grâce comme dans celui de la nature. Et

ceux qui le répudient sont vivement soupçonnés, qu'ils s'en rendent compte ou non, de nager en plein dans les eaux du déterminisme. Or le déterminisme, qui a pu être fort bien porté du temps d'Augustin, de Calvin, des Jansénistes, alors qu'il était religieux, est aujourd'hui très suspect, parce qu'il aboutit à bannir Dieu du monde. Encore une fois il serait urgent, au lieu de perdre son temps à épiloguer sur le surnaturel, de s'expliquer sur cette unique question : y a-t-il un monde de la nature et un monde de la grâce, ou si vous préférez, de la morale, du devoir, de la conscience et de la liberté ?

M. Rabaud nous a fait ses confessions dans son introduction. « En entreprenant l'histoire du dogme de l'inspiration, dit-il, ce n'est ni une œuvre de polémique, ni une œuvre de controverse que nous poursuivons. Nous estimons que l'heure de la lutte est passée ; aurait-elle jamais dû sonner ? Dans le sein de la famille protestante, elles n'ont pas de raison d'être les luttes ardentes et coupables qui aboutissent aux plus graves dissensions intestines, jusqu'au schisme moral qui l'a brisée. C'est bien plutôt en vue de l'union à cimenter et de la paix à rétablir que nous avons entrepris ce travail. » Voilà donc encore une lance rompue en faveur de la conciliation. Nous aussi nous sommes pour la conciliation la plus étendue, pour une foule de bonnes raisons que nous avons laissé entrevoir et que nous développerons longuement un jour ou l'autre. Mais toujours est-il que la conciliation ne peut s'effectuer qu'entre des éléments conciliables. Selon M. Rabaud, au contraire, il ne saurait y « avoir d'abîmes entre les protestants. » Nous venons cependant d'en signaler un qui nous paraît assez profond. Notre auteur est convaincu que de bonnes et loyales définitions, une pensée plus courageuse et plus précise, l'oubli désintéressé d'intérêts ecclésiastiques inférieurs permettraient de reconnaître que ces « abîmes n'existent pas. »

Nous estimons, au contraire, que ce n'est que par manque de précision et de courage qu'on persiste à parler de conciliation à tout prix. Dès qu'on s'expliquera une bonne fois sur la différence entre le naturisme et le moralisme, entre la liberté et la nécessité, entre le déterminisme et le devoir, nous craignons fort qu'il ne faille rompre compagnie pour tout de bon. On a beau vouloir

s'entendre, les hommes religieux ne consentiront jamais à se mettre en dehors des conditions élémentaires de toute religion. Encore une fois, la vie religieuse et morale circule-t-elle chez les divers peuples et chez les divers individus d'après les mêmes lois qui, au printemps, font monter la sève dans les arbres de nos forêts et de nos vergers ? Tout est là. Bien loin de renoncer à toute distinction, on se déclarera plus d'accord avec les catholiques pieux qu'avec les protestants confondant les deux domaines. La négation du surnaturel moral blesse à tel point le sentiment religieux qu'on est tout disposé à faire revivre le surnaturel fantastique. Les ardents n'ont-ils pas déclaré dernièrement qu'il fallait que les protestants eussent quelque chose comme Lourdes et la Salette, pour qu'il fût manifeste à tous les yeux que Dieu se dispose à gouverner l'Eglise et le monde par la méthode des miracles dont Jésus ne voulait pas ? Il ne faut pas se le dissimuler, un extrême évoque l'autre, et, chose curieuse, ce sont les ci-devant calvinistes qui se convertissent à la liberté et se font franchement arminiens, tandis que les représentants attitrés du progrès et de la liberté raisonnent, sans s'en douter souvent, au point de vue du déterminisme et du panthéisme. Voilà un fait significatif que nous recommandons aux méditations de ceux qui savent se rendre compte des choses. Ce chassé-croisé caractéristique montre bien où est le péril à l'heure présente.

M. Scherer rappelait, il y a quelques semaines, le mot de la situation. « La religion, disait-il, c'est le surnaturel. Et j'ajoute : la morale de même, car la morale n'est rien si elle n'est religieuse ; je l'écrivais, il y a plus de vingt-cinq ans. Le surnaturel « est la sphère naturelle de l'âme, et je ne vois pas de raison pour changer d'idée. »

Qu'en pense M. le président du consistoire de Montauban qui dans tout son livre ne cesse de célébrer la logique, la rectitude d'esprit, la conséquence de M. Scherer? Est-il disposé à le suivre jusqu'au bout? Il faut choisir entre le pessimisme de M. Scherer et l'optimisme badin, enjoué et volontiers égrillard de M. Renan. M. Rabaud ne se surprendrait-il peut-être pas quelque faible inattendu pour ce tiers parti dont il parle à son aise dans son livre, sans s'être même donné la peine suffisante pour apprendre à le

connaître? Il faut ou franchir avec M. Scherer ce Rubicon au delà duquel il ne saurait y avoir ni religion ni morale, ou rester en deçà, c'est-à-dire se résigner à prendre place dans ce tiers parti si conspué dont les rangs vont pourtant grossissant de jour en jour. « Je vois aujourd'hui disparaître, continue M. Scherer, une grande partie de ce que l'humanité tenait jadis pour ses titres de noblesse; ce mouvement me paraît inévitable, les tentatives faites pour l'éviter me semblent vaines, mais la fatalité avec laquelle il s'accomplit ne fait pas que j'en éprouve plus de satisfaction. Affaire de position peut-être. On appartient à deux civilisations, celle qui vient et celle qui s'en va, et comme on a l'habitude de la première on est mal placé pour juger et goûter la seconde. Ce qui ne veut pas dire pourtant qu'il ne s'agisse, en somme, que d'accoutumances. On croit trop facilement aujourd'hui que tout changement est une amélioration; on confond l'évolution et le progrès, mais le déclin, la sénilité, la mort même, c'est encore de l'évolution, et les sociétés n'échappent pas plus que les individus à la loi de la décadence. Après Rome, Bysance, de sorte que la question est de savoir si la crise morale dont il a été question dans ces pages n'est pas précisément l'un des éléments, un des agents d'une transformation générale dans le sens de la médiocrité et de la vulgarité; la religion réduite à des rites passés en habitudes ou à des pratiques superstitieuses, une morale à la Confucius, une littérature de mandarinat, l'art tournant au japonisme, point de ciel au-dessus des têtes, point d'héroïsme dans les cœurs, mais un certain niveau de bien-être, de savoir-faire et d'instruction, l'égalité et l'uniformité d'un monde où les forces en s'usant se sont équilibrées. « Toute vallée sera » comblée, annonçaient déjà les prophètes d'Israël, et toute mon- » tagne sera abaissée. » Ainsi soit-il! Le monde, de ce train, ressemblera un jour à la plaine Saint-Denis. Et dire ce qu'il en aura coûté de cris et d'écrits, d'encre et de sang, d'enthousiasme et de sacrifices pour réaliser cet idéal! » L'affaire est entendue. Voilà ce que signifie aujourd'hui la négation du surnaturel, de l'avis d'un homme qui s'y connaît et en la logique duquel M. Rabaud professe dans son volume une confiance absolue. Est-ce vraiment dans ce champ de repos de la plaine Saint-Denis qu'on se propose d'ensevelir ce qui reste de la glorieuse Eglise réformée de France,

sous prétexte d'amener la conciliation définitive de tous ses enfants? Ce jour-là, l'*Univers* pourrait illuminer, il faudrait tendre de noir la façade de l'Oratoire. — Je le sais, on proteste, on crie à la calomnie ; vous oubliez donc la théorie du divin appelée à tout sauver? Quand j'entends, au nom du divin, proclamer le mal nécessaire, prêcher le déterminisme, heurter à plaisir le sens moral le plus élémentaire, en étalant des lambeaux de théories obscures dont on ne saisit pas la portée, le tout dans un langage onctueux, éloquent; quand je vois ces épigones naïfs d'un panthéisme inconscient, inintelligent et démodé, parce que tout en se déclarant idéaliste à outrance, il n'a été que le Jean-Baptiste du matérialisme le plus grossier qu'il portait dans ses flancs ; lorsque je vois ces retardataires ingénus se croire à la tête du progrès et célébrer sur tous les tons et à tout propos l'idylle suave, enchanteresse du divin, genre Renan, je me crois au théâtre français : mordu au cœur par le dernier mot de la tragédie, je me sauve à toutes jambes pour échapper à la petite pièce écœurante, chargée de rasséréner le bourgeois.

Ah! combien nous préférons l'esprit qui anime la brave petite brochure de M. le pasteur Jean Bianquis : *Quelques vues sur l'inspiration des saintes Ecritures!* Pas de science, pas d'érudition[1], mais un souffle, un courage qui font du bien : on est heureux de le signaler comme une rareté. Se bornant à résumer les résultats acquis, l'auteur indique en ces termes les rapports nouveaux qui existent entre la Bible et la conscience religieuse : « Sans doute, il y a des éléments légendaires dans ces essais de cosmologie, dans ces récits des origines de l'humanité. Il y a dans ces écrits historiques des erreurs de détail, dans ces livres de philosophie ou de morale, des passages d'une élévation contestable, d'une spiritualité peu avancée. Il y a des méprises, des erreurs d'interprétation dans la manière dont le Nouveau Testament cite l'Ancien. Il y a des contradictions irréductibles entre certains récits évangéliques. L'exégèse de saint Paul est parfois subtile et rabbinique ; il

[1] L'auteur est cependant au courant, il recommande « les excellents articles publiés par M. H. Vuilleumier, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, sur la critique du Pentateuque dans sa phase actuelle. Nous espérons, ajoute-t-il, que ces articles ne tarderont pas à paraître en un volume qui deviendrait rapidement classique en la matière. »

n'a pas une idée précise du développement ultérieur de l'humanité ; il y a encore dans cet esprit d'une si large envergure, quelques étroitesses judaïques. Mais, malgré tout cela, malgré tout ce qu'on pourrait encore ajouter, il se dégage de ce volume une puissance religieuse, une force d'édification, une autorité qui ne se retrouve ni dans les livres sacrés des autres peuples, ni dans les ouvrages des successeurs ou des imitateurs des apôtres. La science peut faire des réserves ; la conscience religieuse, mise en présence de la Bible, est touchée ; elle donne son adhésion, elle reconnaît et elle proclame dans l'Ecriture sainte l'autorité par excellence en matière de foi.

» C'est là, messieurs, un fait qui, pour être du domaine purement religieux, n'en est pas moins irrécusable. C'est un fait d'expérience individuelle et d'expérience générale. Chacun de nous a éprouvé dans sa vie la puissance incomparable de l'Ecriture sainte. Et l'humanité aussi l'a éprouvée ; elle l'atteste. L'histoire de la Bible est l'histoire de la civilisation et du progrès humain. Je n'insiste pas sur ce point, qui prête à toutes sortes de développements, mais que chacun de vous a journellement l'occasion d'exposer dans ses instructions de catécumènes ou dans ses sermons.

» Je voudrais seulement que, pour démontrer l'inspiration de l'Ecriture, on s'en tînt à cette preuve-là. Toutes les autres me paraissent chimériques ou dangereuses. Il est chimérique d'appuyer l'inspiration de l'Ecriture sur ses propres déclarations, puisque c'est s'enfermer dans un cercle vicieux. Et il est dangereux de la fonder sur les miracles que la Bible raconte et sur les prophéties qu'elle renferme, puisque dès lors un seul miracle controuvé, une seule prophétie démentie par l'événement, suffirait à la renverser. Il faut en revenir au principe posé par nos réformateurs, au *testimonium spiritus sancti*, perçu par la conscience religieuse. »

M. Bianquis, lui, ne fait pas fi du surnaturel pour lui substituer, sous le nom de divin, avec toutes les conséquences déterministes, le fatum inexorable des anciens, une loi impersonnelle, inconsciente, que personne ne saurait ni prier ni aimer, sous le joug irrésistible de laquelle il n'y a qu'à courber la tête. « Pour nous, dit-il, le grand fait du christianisme, c'est l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'humanité. La Bible est le document authentique de cette inter-

vention. Elle renferme tout ce qui nous reste de la littérature du peuple hébreu, antérieurement à l'apparition de Jésus-Christ et les premiers monuments de la littérature chrétienne, tous ceux du moins qui nous sont restés de la période créatrice. Lorsque nous lisons ce livre, composé de tant d'éléments divers, nous y découvrons une unité d'esprit merveilleuse. Tout y tend vers un même but. Tout s'y concentre autour d'un même point, la vie de Jésus-Christ, révélation suprême de Dieu et Sauveur de l'humanité. Nous trouvons Jésus dans l'Ecriture et nous ne le trouvons que là. Et, comme Jésus est notre maître, notre autorité suprême, nous attachons notre foi au document qui nous parle de lui, qui est tout rempli de sa présence. Mais nous croyons à l'Ecriture parce que nous y trouvons Jésus-Christ, non pas en Jésus-Christ parce que l'Ecriture nous l'enseigne. La vraie Parole de Dieu, c'est Jésus-Christ. La Bible n'est la Parole de Dieu qu'autant qu'elle prophétise, décrit, raconte, explique et applique à nos cœurs Jésus-Christ. La vraie pierre de touche pour juger de tous les livres, dit excellemment Luther, c'est de voir s'ils mènent au Christ ou non.... Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, quand même saint Pierre ou saint Paul l'aurait écrit. Mais ce qui prêche le Christ est toujours apostolique, quand même ce serait l'œuvre de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode. » Et ailleurs : « Le Christ est *auctor et dominus scripturæ*.... Vous invoquez le serviteur.... Je vous l'abandonne et j'en appelle à son maître, qui est pour moi. »

« Rentrons, messieurs, d'une manière décisive dans cette tradition large et raisonnable, qui est la vraie tradition protestante et chrétienne. Ne laissons pas croire par nos paroles que nous considérons l'Ecriture comme un code révélé de Dieu et dont les moindres mots seraient infaillibles. Sans doute, l'Ecriture est inspirée. Elle est supportée intérieurement et remplie par le souffle de Dieu. Mais elle l'est parce que le doigt de Dieu apparaît dans les événements qu'elle raconte, parce que l'Esprit de Dieu animait les prophètes et les apôtres qui l'ont écrite. Ce même Esprit nous est aussi donné, si nous savons le chercher avec une foi humble et sincère, pour discerner dans l'Ecriture tout ce qu'il y a de vraiment divin et pour en nourrir nos âmes. En présence

de la Bible, comme en présence de tout autre document, la science garde tous ses droits. Elle peut en discuter la lettre, contester l'authenticité de tel chapitre ou de tel livre, l'exactitude de telle date, l'existence même de tel homme, comme Job ou comme les premiers patriarches. La discussion sérieuse des textes réduira ces prétentions à leur juste valeur. Mais quand les affirmations les plus hardies, les plus téméraires des critiques de nos jours devraient être vérifiées, — ce qu'à Dieu ne plaise ! — l'autorité religieuse de la Bible n'en serait pas ébranlée pour nous, parce que cette autorité ne réside pas là. Ce qu'on ne pourra jamais enlever de l'Ecriture, c'est Jésus-Christ, c'est son enseignement, sa sainteté, son amour, son sacrifice, sa mort et sa résurrection ; c'est la Parole vivante, la Parole faite chair, qui anime et remplit la Parole écrite, la Parole faite livre. Accoutumons de plus en plus les âmes à placer l'autorité divine devant laquelle elles s'inclinent, non dans la Bible, mais en Jésus-Christ. Montrons-leur Jésus-Christ rayonnant à travers l'Ecriture et plaçons-les en face de sa personne vivante. Ce sera là, si je ne me trompe, le résultat béni du mouvement théologique de notre siècle, d'ailleurs si douloureux à bien des égards. Nous avons du Sauveur une idée plus historique, plus réaliste que nos devanciers. Nous le dégageons mieux, dans son originalité puissante, des textes qui le cachaient en le renfermant. Une telle conquête ne saurait être être payée trop cher. Ne retournons pas en arrière, ni vers les plates rives du rationalisme, ni vers les écueils perfides de l'ancienne orthodoxie. Comprenons tout le prix du livre rempli de la présence de Dieu ; mais plaçons toujours au-dessus du livre le seul Maître infaillible, le grand Docteur et l'Evêque de nos âmes. »

Ne retournons pas en arrière ! dit M. Bianquis ; et nous nous permettons d'ajouter : n'ayons pas honte de nos convictions ; ne les renions pas sous prétexte de ménager les ignorants et les faibles, qui doivent être supportés dans l'Eglise, puisqu'ils sont la majorité, mais qui ne sauraient impunément la gouverner et la conduire. En portant ces graves questions devant le peuple, M. Bianquis a accompli un acte de courage et de foi. Il a contribué pour sa bonne part à dissiper le malentendu profond qui règne entre les théologiens éclairés et les troupeaux.

Cet acte de franchise et d'énergie nous a remis en mémoire les exhortations de Rothe à l'usage de ceux qui ayant compris trouvent prudent de se taire, prêts à renier à la première occasion, les imprudents qui parlent. Quand on a un drapeau, qu'on parle, qu'on prêche ou qu'on écrive, il n'est jamais permis de le mettre dans sa poche.

Voici le passage de Rothe que nous recommandons à tous les Nicodèmes.

« Aussi est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'Eglise, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Evangile, que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont. D'un côté, nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle ; d'un autre côté, l'Eglise qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté ; c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'Eglise, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés. Le problème est difficile ; mais il ne saurait être insoluble, aussi sûr que le vrai Christ réel, celui de l'histoire et non celui de la dogmatique, est la vérité absolue. Ce qui rend le problème particulièrement épineux, c'est qu'il a été négligé depuis longtemps par notre théologie et qu'aucune base n'a été posée pour sa solution. Les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'Eglise doivent les premiers mettre la main à l'œuvre ; qu'ils le fassent donc avec joie, car l'entreprise est assez importante pour qu'ils ne craignent pas de compromettre pendant

quelque temps la confiance qu'ils inspirent. Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, leur a donné un exemple qu'ils devraient se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du ratiotionalisme, hostile à la révélation divine, est une exigence à laquelle l'Eglise évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience, aussi longtemps qu'elle demeure fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas, le moins du monde, en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers, qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés, surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et de plus une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté, comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide. C'est le désir de contribuer, pour ma faible part, à prévenir ce danger, qui m'a mis la plume à la main. Puisse ce modeste avertissement recevoir un bon accueil ; tout froid qu'il est, il procède cependant d'un cœur chaud ; c'est la parole d'un homme, s'il en fut jamais, qui s'incline de bonne foi devant la Bible, pleinement persuadé de posséder en elle un sanctuaire dans lequel il adore en disant de tout son cœur ; avec le patriarche : « Certes l'Eternel est en ce lieu-ci.... C'est ici la maison de Dieu, et c'est ici la porte des cieux. »

M. Bianquis a d'autant plus de mérite d'avoir répondu à cet appel à la conscience des théologiens, qu'il n'est pas théologien lui-même et qu'il l'a probablement ignoré. Honneur à lui d'avoir

rompu la conspiration du silence en proclamant hardiment ses convictions. Il a pris rang parmi les pionniers de l'avenir. Quand arrivera enfin le moment où ceux qui auront semé avec peine rentreront les gerbes avec chant de triomphe, il ne pourra manquer d'être loué aux portes.

PERTINAX.

On annonce une nouvelle édition de l'histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne par M. de Pressensé. Le premier volume de cet important ouvrage a paru en 1858, et le sixième en 1879. Depuis lors la science historique a accumulé de vastes travaux en Allemagne, en Angleterre et en France.

De là la nécessité d'une nouvelle édition refondue. Ce sera particulièrement le cas pour le premier volume, qui présentait une esquisse de l'histoire des religions anciennes ; il sera refait presque intégralement.

L'ouvrage définitif sera ainsi divisé :

Premier volume : *L'ancien monde et le christianisme.*

Second volume : *Le siècle apostolique.*

Troisième et quatrième volumes : *La lutte du christianisme contre le paganisme ; les martyrs et les apologistes.*

Cinquième volume : *L'histoire des dogmes.*

Sixième volume : *La vie religieuse, ecclésiastique et sociale des chrétiens au IIe et au IIIe siècle.*

Le premier volume paraîtra dans le courant de l'année 1886. Il sera possible ensuite de publier deux volumes par an.

La librairie Fischbacher ouvre dès aujourd'hui une souscription pour cette publication. Les souscripteurs s'engagent à acheter les six volumes de cette nouvelle édition au prix de 6 francs le volume, payable après réception *franco*. Pour les non-souscripteurs, le prix sera porté à 7 fr. 50.

Ajoutons que le succès des éditions précédentes permet de compter sur celui de la nouvelle ; les précédentes éditions des premières séries sont épuisées. Les ouvrages sur ces matières sont trop rares pour qu'on ne s'efforce pas de favoriser une publication comme celle-là, qui a déjà fait ses preuves et qui s'est formé un public.

REVUES

Deutsch-evangelische Blætter
de W. Beyschlag.

Année 1884.

A côté d'articles sur des questions actuelles, d'un intérêt plutôt local, de diverses notices bibliographiques et d'une *chronique ecclésiastique* mensuelle, cette revue a publié pendant l'année écoulée une série d'études religieuses et historiques parmi lesquelles nous signalons les suivantes (les chiffres se rapportent aux livraisons mensuelles) :

Questions générales : *Sell :* La justification par la foi et la liberté chrétienne. (1.) — *Krummacher* : Humanité et christianisme. (5.) — *Eisfeld :* L'amour chrétien du prochain et ses modernes adversaires. (7.) — *Gallwitz :* Réveils anglais et travail d'esprit allemand. (10.)

Histoire générale et ecclésiastique : *Brandt :* Les antiquités assyriennes et l'Ancien Testament. (2 et 3.) — *Fr. Hoffmann :* Wiclif et son temps. (8 et 9.) — *Pfundheller :* Luther et les arts. (1.) — *Sachsse :* Luther et le droit canon. (3.) — *Hermens :* A propos du quatrième centenaire de Zwingli. (2.) — *Boretius :* Le développement des droits du prince en Allemagne. (4.) — Une femme catholique allemande : L'Eglise janséniste d'Utrecht. (12, avec un post-scriptum de la rédaction.) — *Ziegler :* La lutte pour le droit dans l'Eglise évangélique de l'Allemagne. (11 et 12. Il s'agit des démêlés du ci-devant professeur M. Baumgarten de Rostock avec les autorités ecclésiastiques du Mecklembourg.)

Notices biographiques et nécrologiques : *Lösche :* Ernst Moritz Arndt. (2.) — *Jacoby :* La princesse Gallitzin. (6—8.) — *F. Wolff :* L'historien J. G. Droyssen. (9.) — *Heinrici :* J. A. Dorner. (9.)

Théologie pratique et questions ecclésiastiques : *Beyschlag :* Opinion de K. J. Nitzsch au sujet des confessions de foi et du sens dans lequel on est astreint à s'y conformer. (8.) — *Gottschick* : De l'enseignement religieux dans les premières classes des écoles supérieures. (10. — *Pellegrina :* Le dernier synode des vallées vaudoises (11.)

Beweis des Glaubens.

Août 1884.

Grau : L'épître de Jacques. — *Höhne :* La nouveauté du christianisme en regard de l'antiquité classique. (Suite.) — *G. Sylvester :* Du plan de la création. — *Zöckler* : Publications apologétiques récentes (II. Les contributions à l'apologétique du lic. Steude.)

Septembre.

Horn : De la susceptibilité. — Suite des articles de MM. *Höhne* et *Sylvester*. — Origines et forme primitive de la religion israélite. (D'après F. Ed. König.)

Octobre.

J. Cl.: Eléments d'une symbolique générale, envisagée comme démonstration de la foi. — Fin des articles de M. *Höhne.* — *Förster:* Travaux récents sur la psychologie. (Par H. Siebeck et L. Strümpell.) — *Jul. Hamberger:* Aphorismes religieux et philosophiques.

Novembre.

Reinhold Hoffmann: Henri Heine et Philippe Spitta. — Fin de l'article de *J. Cl.* — *Maasz:* Moralité et christianisme. — *Andreæ:* A propos du déluge biblique.

Décembre.

Ultendörfer: Le réquisitoire du Dr Bœhl, de Vienne, contre la critique biblique. — *Kleinpaul:* Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament. — Fin de l'article sur Heine et Spitta. — *Hamberger:* Aphorismes. (Fin.) — Notes bibliographiques diverses.

N. B. Chaque livraison se termine par quelques pages de « Mélanges, » rédigés par M. *Zöckler* et renfermant des comptes-rendus sommaires ou des extraits d'ouvrages récents offrant quelque intérêt au point vue apologétique.

Revue théologique (de Montauban)

Octobre à décembre 1884.

Leenhardt: Quelques réflexions sur les rapports du christianisme et des sciences. — *Aguiléra:* Une lettre inédite de Corran à Cassiodore de Reyna. — *C. Bruston:* Une liste de rois de Babylone. — *C. Bois:* Revue de philosophie française. — Bibliographie. — Thèses soutenues à la faculté de Montauban. (1883-1884.)

Revue philosophique

de Th. Ribot.

Décembre 1884.

Ch. Richet: La suggestion mentale et le calcul des probabilités. — *F. Paulhan:* Croyance et volonté. — *S. Stricker*: Note sur les images motrices. — Analyses et comptes rendus. (Art. de M. *Adrien Naville* sur le journal intime de H.-F. Amiel.)

Janvier 1885.

A. Binet et *Ch. Féré:* L'hypnotisme chez les hystériques. I. Le transfert psychique. — *P. Tannery:* La théorie de la matière d'après Kant. — *G. Pouchet:* La biologie aristotélique. (3e art.) — *L. Dauriac*: Moralistes anglais contemporains. — Analyses, etc. — Correspondance: La suggestion mentale et le calcul des probabilités: *Leschallas, P. Tannery* et *Ch. Richet.* — Les images motrices: MM. *Paulhan* et *Montchal.*

LE PIÉTISME

DANS L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE DES XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL[1]

Le piétisme est né au sein de l'Eglise luthérienne dans des conditions fort différentes de celles où on l'a vu se produire dans l'Eglise réformée. Cela devait être, étant donnée la différence qui existe entre ces deux églises quant à leur origine, leur organisation, leur dogmatique officielle, et en particulier, leur manière de comprendre le rôle de la loi dans la vie chrétienne.

Le *piétisme réformé* a pris naissance au sein du calvinisme néerlandais. Sous quels auspices et dans quelles circonstances ? Nous l'avons dit en rendant compte, il y a quatre ans, du premier volume de la magistrale *Histoire du piétisme* de M. le professeur Ritschl [2]. Mais il ne sera pas inutile de le rappeler en quelques mots.

Le terrain avait été préparé par ces conventicules, officiellement établis dans l'Eglise des Pays-Bas, dont les membres s'appliquaient à ce que le très orthodoxe Gisbert Voetius, « le pape d'Utrecht » († 1676), appelait la recherche *précise* de la

[1] *Geschichte des Pietismus*, von Albrecht Ritschl. Zweiter Band : *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.* Erste Abtheilung. Bonn, Adolph Marcus, 1884. VIII et 590 pages.

[2] *Le piétisme, ses origines et ses précurseurs, d'après A. Ritschl.* Revue de théol. et de phil. 1880, pag. 381 et 1881, pag. 225.

sainteté. Le but de ces réunions était, en inculquant le devoir du strict accomplissement de la loi de Dieu et en veillant au maintien rigoureux de la discipline ecclésiastique, d'agir sur l'ensemble de l'Eglise en vue de continuer et d'achever l'œuvre de la réformation dans la vie de tous ses membres.

Ce *puritanisme*, qui ne voulait être qu'un calvinisme conséquent, se transforma en *piétisme* sous l'influence d'un pasteur d'Utrecht, Jodocus van Lodensteyn († 1677). Voici comment : pour atteindre plus sûrement à l'idéal de sainteté qui se poursuivait dans les cercles rigoristes, Lodensteyn jugea nécessaire, d'abord, de donner pour base à la *précisité* morale, non seulement le renoncement à soi et au monde, mais l'abnégation absolue de soi-même ; ensuite, de mêler à la piété légale l'élément plus sentimental d'une relation familière de l'âme avec le céleste époux ; de prendre enfin, autant que possible, pour type et pour norme la primitive église. Ce mouvement s'accentua encore ensuite de l'arrivée dans les Pays-Bas de Jean de Labadie († 1674), avec son quiétisme mystique d'origine catholique et son utopie d'une église de régénérés.

A partir de 1672, la tendance dite *légale* cède le pas à la tendance dite *évangélique*. Celle-ci renonce à l'ambition de réformer directement les mœurs dans l'église établie (elle s'en remet de ce soin au Seigneur qui rendra son église glorieuse lors de son prochain avènement), mais elle n'entend pas se séparer de l'Eglise orthodoxe, comme l'avait fait le labadisme. Sans négliger la sévérité morale, la *précisité* inhérente au calvinisme, les piétistes « évangéliques » cultivent de préférence la méthode mystique et sentimentale consistant à rechercher la *félicité* dont l'âme qui a reconnu son propre néant jouit dans la contemplation de l'aimable, du beau, du parfait Seigneur Jésus. Cette jouissance *sensible* est considérée maintenant comme la preuve par excellence de l'état de grâce.

Si cette méthode, qui expose l'assurance personnelle du salut à toutes les fluctuations du sentiment et de l'imagination, est « évangélique, » à coup sûr elle ne l'était pas dans le sens de la réformation du XVIe siècle. Ce n'est pas dans ces procédés-là qu'un Calvin aurait cherché les gages de sa récon-

ciliation avec Dieu et la preuve de son adoption. Ce genre de piété marquait bien plutôt un retour à la dévotion *catholique* telle qu'elle se pratiquait, aux XIVe et XVe siècles, parmi les frères et sœurs de la vie commune, suivant l'exemple et les directions données par saint Bernard dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. En s'imprégnant de ce levain de catholicisme, les conventicules des piétistes « évangéliques » ne devaient pas tarder à *désagréger* l'Eglise qu'ils avaient eu la prétention de *réformer* ; cela d'autant plus que, à l'encontre de l'ordre sagement établi par Voët et respecté par Lodensteyn, les deux sexes prirent l'habitude de se rencontrer dans ces assemblées, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les congrégations dissidentes des labadistes.

Toujours est-il que le piétisme *réformé* a eu pour berceau les conventicules non seulement tolérés, mais reconnus par l'Eglise calviniste orthodoxe des Pays-Bas ; reconnus, disons-nous, et qui plus est, recommandés comme des organes propres à développer la vie chrétienne, à favoriser la pratique de la piété, à hâter la réalisation chez tous les membres de l'Eglise de l'idéal d'une sainteté conforme à la loi de Dieu. Au sein du *luthéranisme*, le piétisme ne trouvait pas les mêmes points d'attache dans les cadres de l'Eglise établie.

D'une part, en effet, l'idéal de la vie chrétienne ne consiste pas, pour le luthéranisme authentique, dans la *précisité* de l'accomplissement d'une loi *statutaire*, c'est-à-dire des divers commandements de Dieu sanctionnés par des menaces pour les transgresseurs. Les symboles luthériens posent en principe que pour l'enfant de Dieu, en vertu du Saint-Esprit, la loi de Dieu se présente comme un tout, qu'il la saisit dans son ensemble et l'accomplit en toute liberté. D'un autre côté, l'Eglise luthérienne, dans les pays où elle a pris racine, n'a pas eu à soutenir contre l'hostilité ou l'indifférence du pouvoir civil cette lutte pour l'existence par laquelle le calvinisme a été appelé à passer presque partout, et qui a eu pour effet de développer dans son sein le principe du *volontarisme*. Elle s'est établie si généralement, si exclusivement sous forme d'Eglise nationale, qu'elle n'a pas été amenée, dans l'origine, à ad-

mettre ces associations privées, ces conventicules basés sur le principe volontaire. Aussi cette combinaison de la tendance à la précisité légale avec l'institution de petites assemblées particulières, qui caractérise le piétisme, n'a-t-elle surgi dans le domaine du luthéranisme qu'après que l'ordre primitif de la piété luthérienne eut subi diverses altérations, en bonne partie sous l'influence d'agents étrangers.

Avant donc de raconter l'histoire du piétisme dans l'Eglise luthérienne, M. Ritschl a soin de rechercher les traces de ces modifications apportées aux principes religieux, moraux, ecclésiastiques du luthéranisme primitif. Avec sa sagacité habituelle et à l'aide d'une érudition peu commune, il suit pour ainsi dire à la piste les infiltrations d'éléments hétérogènes qui se sont produites, dès la fin du XVIe siècle, dans la piété luthérienne pour autant qu'elle nous est connue par des livres d'édification, des cantiques et des ouvrages de théologie. Après nous avoir fait assister de la sorte à l'insensible genèse du mouvement piétiste en Allemagne, il passe en revue les principaux types du piétisme proprement dit, à commencer par Spéner, pour s'occuper ensuite spécialement, dans une troisième partie, de l'école de Halle. L'abondance des matières l'a obligé de renvoyer à un prochain volume le groupe wurtembergeois et celui de Zinzendorf.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit, à l'occasion du premier volume, des mérites de cette nouvelle *histoire du piétisme*. Si le volume que nous annonçons ne présente pas, au même degré que celui-là, l'attrait de la nouveauté, il n'en forme pas moins la digne continuation. Le sujet dont il s'agit est peut-être plus généralement connu, du moins dans quelques-unes de ses parties. Et d'autre part, étant donné le point de vue de l'historien, tel qu'il s'est fait connaître dans la première partie de son œuvre, on peut plus ou moins prévoir quelles seront ses appréciations. Néanmoins il y a un réel intérêt à le suivre dans ses analyses si fines et si pénétrantes, à le voir démêler les éléments souvent si divers, si complexes qui se sont rencontrés et fondus dans un même courant, à étudier sous sa direction les nuances et les ramifications du piétisme

allemand, à l'entendre redresser, au sujet de tel ou tel de ses représentants, des jugements inexacts, acceptés de confiance par l'opinion générale, mais fondés sur une connaissance imparfaite des hommes et des choses.

De divers côtés on a fait à M. Ritschl le reproche d'avoir renouvelé dans son histoire la polémique dogmatisante des ci-devant adversaires orthodoxes du piétisme naissant. De toutes les critiques qu'on a faites de son ouvrage, c'est celle que nous pouvons le moins nous approprier. Nous ne nous étonnons pas qu'on trouve son langage peu limpide, son style lourd et enveloppé, sa logique parfois trop rigoureuse ou trop subtile ; nous comprenons qu'on le juge excessif dans son antipathie pour tout ce qui sent le mysticisme, comme dans son opposition à toute immixtion de l'élément métaphysique dans la théologie chrétienne. Mais lorsque, au lieu de se borner, comme on le fait habituellement, à ne voir dans le piétisme que le côté purement pratique, il s'efforce de dégager les principes qui sont à sa base, de caractériser les nuances dogmatiques, assez subtiles parfois, il faut le reconnaître, qui lui sont propres et en font une chose à part au sein des Eglises protestantes ; lorsqu'il essaye de découvrir la provenance de ces doctrines particulières et d'expliquer l'influence qu'elles ont dû exercer sur la forme de la piété, sur la vie morale, sur les destinées de l'Eglise établie, etc. ; lorsque, en un mot, il fait de l'histoire du piétisme un chapitre de l'histoire du dogme, nous ne savons y voir qu'un intérêt de plus et un véritable progrès. C'est en effet à cette condition seulement qu'il peut être question d'une *histoire* du piétisme au vrai sens, au sens complet du mot. Autrement on perd le fil au milieu de tous ces groupes, de toutes ces dénominations qui se confondent sous le titre commode mais vague de « piétisme. »

D'ailleurs l'aune à laquelle le théologien de Göttingue mesure les divers types du piétisme n'est pas celle du luthéranisme déjà plus ou moins altéré, quoique réputé orthodoxe, d'un Löscher ou de tel autre dogmaticien de son temps. Il remonte, par delà la scolastique du XVIIe siècle, aux principes du luthéranisme primitif tel qu'il les trouve formulés entre autres dans

le grand catéchisme de Luther et dans la confession d'Augsbourg. Enfin, est-il besoin de le dire? la polémique qu'on lui reproche ne l'empêche pas de rendre justice aux bons côtés du piétisme et de reconnaître ses droits relatifs. S'il dévoile sans pitié les aberrations, cela ne peut plus causer aucune perte ni dommage aux hommes qui jadis s'y sont laissé entraîner : il y a bien longtemps que ces hommes sont entrés dans leur repos et se trouvent à l'abri de toutes les tracasseries des gouvernements et des clergés. Soit l'Etat, soit les Eglises, dans le monde protestant tout au moins, ont appris à respecter, un peu plus que par le passé, la liberté des opinions et des cultes. C'est fort heureux, et l'on ne peut que désirer de les voir user à cet égard de toujours plus de largeur. Mais s'ensuit-il que les historiens de l'Eglise doivent renoncer à leur franc parler, qu'ils doivent s'interdire d'apprécier, au point de vue de leur Eglise et au nom de ses principes fondamentaux, les mouvements religieux qui se sont produits ou se produisent encore dans son sein? Nous aimons mieux, pour notre part, des jugements sévères peut-être, mais sérieusement motivés, que cette indulgence sans discernement avec laquelle il est de mode aujourd'hui d'accueillir toutes les excentricités, doctrinales et autres, de certains piétistes anciens et modernes, pourvu qu'elles soient revêtues d'une forme dévote, présentées dans un langage réputé édifiant, et comme enveloppées d'un nuage d'encens.

Nous nous proposons, dans ce premier article, de montrer à la suite de M. Ritschl comment les voies furent frayées au piétisme en Allemagne par certaines déviations qu'a subies dès la fin du XVIe siècle la piété luthérienne.

I

La piété luthérienne et la mystique du moyen âge.

Il est deux points, essentiellement, sur lesquels a porté l'altération du type de piété propre au christianisme luthérien : la notion de la perfection évangélique et la manière de concevoir les rapports entre l'individu et la communauté, le croyant et l'Eglise.

D'après les documents les plus authentiques du luthéranisme, la *perfection chrétienne* consiste avant tout dans une parfaite confiance en Dieu ; confiance respectueuse mais filiale, qui découle de la réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ ; confiance qui fait dès ici-bas le bonheur du fidèle et lui permet de compter en tout temps sur le secours de Dieu pour l'accomplissement de la tâche qui lui est échue dans ce monde, et sur sa protection au milieu des maux de l'existence présente. Dans l'idéal protestant de la vie, il existe une corrélation étroite entre l'élément religieux de la foi en la providence de Dieu notre Père en Jésus-Christ, et l'élément moral de la vertu chrétienne, en première ligne de la charité, se déployant dans la vie de tous les jours, au milieu de l'exercice de la vocation terrestre. Une piété pour laquelle la foi en la providence divine ne reposerait pas sur la justification opérée par Jésus-Christ, ne serait pas plus conforme aux vrais principes de la réformation que ne le serait une piété qui méconnaîtrait la valeur religieuse et morale des professions « mondaines, » une piété, en d'autres termes, qui ne saurait voir, dans le fidèle exercice de telle ou telle vocation terrestre, une forme normale et suffisante de la vie chrétienne.

D'un autre côté, la doctrine luthérienne ne conçoit pas la piété *individuelle* en dehors et indépendamment de la *communion* des croyants, à laquelle sont confiées la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements. La communauté des fidèles est la mère de tout chrétien, attendu que c'est elle, dépositaire de la Parole divine, qui enfante et nourrit les individus. Et le pardon des péchés qu'on a une fois reçu dans le baptême au moment d'entrer, fût-ce comme enfant, dans l'Eglise de Christ, demeure valable pour autant qu'on persévère dans la foi ou que, par la repentance, on la ressaisit. Les expériences religieuses que le chrétien fait dans sa vie individuelle, il ne les fait qu'autant qu'il est membre de la communauté des croyants, sous l'influence plus ou moins directe de la prédication et du sacrement servant d'organes à la grâce divine. Pas d'inspiration individuelle, par conséquent, qui puisse prétendre à une valeur propre, à côté de la Parole de

Dieu publiquement annoncée ou en concurrence avec elle. Si telle ou telle inspiration, attribuée à l'action directe du Saint-Esprit, est autre chose qu'un effet, lointain peut-être, de la prédication, on peut-être certain, ou bien qu'elle est sans valeur réelle, ou qu'elle ne sert qu'à troubler la foi et la vie de la communauté. Pareillement, pas d'expérience du salut, si extraordinaire soit-elle, qu'on ait le droit de ramener à une action immédiate du Saint-Esprit ; aucune qui ne puisse et ne doive être subordonnée au baptême et considérée comme une application spéciale de la grâce spirituelle dont ce sacrement est le moyen ou l'organe par rapport aux individus.

Tels étant les principes de l'Eglise luthérienne, on se demande comment les changements, les déviations dont nous parlions ont pu se produire. Ils se sont produits d'assez bonne heure *dans la littérature ascétique*, et cela *sous l'influence de* modèles empruntés de préférence à la *mystique du moyen âge*. Les jugements favorables que Luther, dans une certaine phase de sa vie, avait portés sur la « Théologie germanique » et sur les sermons de Tauler, semblaient autoriser une exploitation sans réserve de ces documents de la piété catholique. On n'oubliait qu'une chose, c'est que ces jugements appartiennent au début de sa carrière de réformateur et que, même alors, il avait eu soin d'entourer ses éloges de restrictions assez significatives [1].

Mais indépendamment de cela, la propension des luthériens pour la mystique du moyen âge s'explique par le fait que le *problème* de l'assurance individuelle du salut est le même chez les mystiques et chez le réformateur Luther. Seulement, on a perdu de vue, alors comme aujourd'hui, que les *solutions* données de part et d'autre ont un sens diamétralement opposé. La mystique, il est vrai, ne s'appuie pas moins fermement sur la grâce de Dieu que ne le fait le luthéranisme, et la négation de la volonté propre que prescrit la mystique s'accorde, quant à la lettre, avec la thèse de Luther sur le serf arbitre. Mais combien le sens, l'esprit de cette combinaison est différent ! Il

[1] M. Ritschl a réuni dans un appendice à son chap. XXVII quelques-uns des jugements que Luther a portés en divers temps sur la mystique.

est à remarquer aussi que l'une de ces méthodes comme l'autre aspire à l'idéal de la liberté chrétienne. Cependant, quiconque est doué de quelque discernement ne tardera pas à se convaincre que cette liberté, attribut essentiel de la vie chrétienne, est conçue d'une manière absolument différente.

La liberté, pour Luther, consiste à vaincre le monde et à le dominer spirituellement ; domination qui est fondée sur la réconciliation avec Dieu ou la justification par Christ et que le croyant est destiné à exercer par le moyen de sa confiance en Dieu. La liberté du mystique, au contraire, consiste à s'isoler du monde, à s'en retirer ; retraite qui est pour lui le corrélatif de son union avec Dieu ; car Dieu n'est à proprement parler que la négation du monde. Or cette liberté, d'après la méthode mystique, s'acquiert par des exercices diététiques et ascétiques qui isolent l'homme des choses de ce monde, suppriment sa volonté personnelle et abolissent le sentiment de son individualité. Sans doute, il ne suffit pas, pour gagner cette prétendue liberté, de faire des bonnes œuvres paraissant au dehors. Mais il serait difficile de dire ce qui vaut mieux, de la doctrine catholique vulgaire, qui fait dériver la justice devant Dieu de la grâce divine et de la coopération des croyants, ou de la méthode monacale qui prétend arriver à l'union avec Dieu, à l'absorption dans sa grâce, par la macération du corps, l'échauffement de l'imagination, l'hébètement voulu de la conscience de soi-même.

Comment est-il concevable que deux genres de piété si profondément distincts aient pu être confondus et qu'une doctrine renouvelée du moyen âge en soit venue à prendre sur ce point la place de la doctrine de Luther ? Voici, selon M. Ritschl, la raison de ce fait. La mystique est une anticipation de la béatitude à venir. Dans le christianisme catholique, cette béatitude, qui consiste dans l'union avec Dieu par la connaissance et l'amour, implique la cessation de tout rapport du bienheureux avec le monde, attendu que Dieu lui-même ne doit être connu et aimé qu'abstraction faite du monde. Or la réformation, qui marque une nouvelle époque dans l'histoire du christianisme, n'aurait pas dû se borner à réformer l'idéal catholique de la vie

en ce qui concerne l'économie *présente*. Il aurait fallu étendre cette réforme à la manière traditionnelle de comprendre la félicité *à venir*. Et c'est ce qu'on a négligé de faire. Dominé, comme on l'était encore très généralement à l'époque de la réformation, par l'idée néo-platonicienne de Dieu, on a continué à se représenter le salut accompli, la félicité future, sous la forme d'une vision béatifique de Dieu, sans songer à compléter cet idéal en y ajoutant les deux éléments essentiels de la domination du monde et de la communion avec tous les bienheureux. Il est résulté de cette regrettable lacune que bientôt l'expérience du salut *actuel*, de la félicité *présente*, a été ramenée, elle aussi, par les luthériens au niveau de la mystique du moyen âge.

Il est vrai que pour être conséquent il eût fallu en revenir à la vie monastique et même, comme le réformé Tersteegen en fit l'essai, à la vie érémitique. Cette conséquence ne fut que rarement tirée. Aussi l'union avec Dieu, entendue à la manière des mystiques, ne se présente-t-elle guère chez les luthériens dans la forme franche et pure qu'on connaît par les mystiques d'avant la réforme. On prétend sans doute que cette mystique inconséquente et contrefaite est la seule vraie, et on traite de malsaine la mystique pure et complète du moyen âge. Mais on a beau dire, la mystique authentique, normale, parfaite en son genre, ne peut fleurir que parmi ceux qui mènent une vie d'anachorètes. Le goût, si répandu chez les chrétiens évangéliques, pour ce qu'on appelle la piété mystique, est du dilettantisme et rien de plus.

II

Etienne Prætorius et Philippe Nicolaï.

Après ces considérations générales sur la répristination de la mystique du moyen âge au sein du luthéranisme, M. Ritschl s'applique à étudier ce phénomène en quelque sorte sur le vif, en passant en revue quelques-uns des principaux représentants de la littérature ascétique de la fin du XVIe et de la première moitié du XVIIe siècle.

Celui qui ouvre la série c'est *Etienne Prætorius*, mort en

1603 comme pasteur à Salzwedel, dans la Vieille Marche de Brandebourg. Il reste de lui un assez grand nombre de traités, tant en allemand qu'en latin. A bien des égards, Prætorius est encore d'un luthéranisme irréprochable. Il suit fidèlement les traces de Luther en ce qui concerne la connaissance de Dieu, rejetant la prétendue connaissance naturelle, et affirmant que nul ne se fait de Dieu et de ses sentiments envers nous des idées exactes à moins d'être divinement éclairé par l'Ecriture sainte. Il est ensuite parfaitement correct et remarquablement explicite dans ce qu'il dit du résultat pratique de la justification, à savoir, qu'elle se manifeste par le sentiment positif et actif de l'adoption, par la foi vivante et joyeuse en la paternelle providence de Dieu. Enfin, à l'exemple de Luther, il insiste sur l'importance et la valeur du baptême comme moyen de grâce garantissant l'obtention du pardon des péchés. Il estime que le prédicateur doit considérer tous les fidèles, en tant que baptisés, comme étant régénérés, et il proteste à plus d'une reprise contre « cette nouvelle mode » qui consiste à prêcher toujours de nouveau aux chrétiens que et comment ils *doivent* être sauvés. La qualité d'enfants de Dieu, participant à tous les biens de sa maison, est certifiée aux croyants en première ligne par le baptême et la cène, et ensuite par le témoignage du Saint-Esprit dans leur cœur. Le salut qui leur a été attribué et garanti dans le baptême, ils ne le perdent point, alors même que leur foi vient à sommeiller et qu'il leur arrive de pécher contre leur conscience. Car dans la repentance la foi purifie l'homme du péché commis, en s'appuyant sur la grâce qui ne se perd point. S'il en était autrement, il faudrait dire, — ce qui est inadmissible, — que celui qui a perdu la grâce en péchant, la mérite ou la gagne de nouveau par sa pénitence. Bien qu'il semble friser çà et là, dans ses développements sur ce sujet, le dogme réformé de l'élection, Prætorius est en somme un luthérien modèle quant aux points de doctrine que nous venons de signaler.

Mais s'il exprime avec force et clarté le côté *religieux* de l'idéal luthérien de la vie chrétienne, il n'en est pas de même du côté *moral*. A cet égard il est impossible de méconnaître

chez lui une déviation dans le sens de la piété catholique du moyen âge. En effet, il n'a pas une haute idée de la valeur des professions mondaines ou séculières en tant que formes ou cadres d'une vie chrétienne. La belle pensée de Luther que quiconque exerce fidèlement sa vocation temporelle est « une personne religieuse, » cette pensée ne trouve chez lui que peu d'écho. Il suffit pour s'en convaincre de lire son traité intitulé: *Instruction touchant la vie chrétienne*. En théorie, sans doute, il met la vie active au-dessus de la vie contemplative. Mais en fait, il prend parti pour cette seconde forme de la piété chrétienne. Le *Lis de la vallée* (c'est le titre d'un autre opuscule de sa façon) lui fournit l'occasion de prôner la solitude comme favorisant la méditation pieuse. La vie publique, les relations avec le peuple, « cet animal aveugle et entêté, » mettent l'âme en péril. Les peines du cœur, dit-il ailleurs, il ne faut s'en ouvrir qu'à Dieu seul ; on ne peut se fier à personne au monde, fût-ce à son frère ou à sa sœur, fût-ce à un homme que vous auriez comblé de bienfaits. Et quand vient l'heure de quitter cette vie, répondez avec joie à cet appel ; car cette vie n'est qu'une mauvaise auberge.

Pareil pessimisme, plus stoïque que chrétien, pouvait être de mise au moyen âge. Les expressions analogues qui se rencontrent chez Luther étaient un reste de son passé, un lambeau du vieil homme en lui. Mais cette disposition d'esprit, en se perpétuant chez ses successeurs et en dominant leur manière d'envisager les hommes et les choses, menaçait de compromettre singulièrement cette conception de la vie que Praetorius lui-même, on l'a vu tout à l'heure, déduit avec tant de force de la vérité fondamentale de la justification par la foi. Comment peut-on, à la longue, être dans sa vie individuelle, devant Dieu, plein de confiance, de joie, de contentement, en un mot, heureux ; et en même temps, vis-à-vis des hommes et du monde gouvernés par ce même Dieu, être d'une humeur sombre, désenchanté, presque désespéré, en un mot, malheureux ? Quand le pessimisme prend le dessus, quand il pénètre ainsi toute la conception des choses d'ici-bas, il est bien à craindre qu'il ne finisse par absorber cette foi vivante, si bien décrite

par Praetorius. Et alors, qu'est-ce qui viendra occuper la place vacante ? Il est à prévoir que ce sera une piété contemplative du genre de celle qui régnait avant la réformation.

Et c'est bien vers ce but que Praetorius s'achemine et qu'il dirige ses lecteurs. Dans une explication sur le Saint-Esprit, à propos de Gal. IV, 6, il s'exprime comme suit : « Là où le divin Esprit est présent, là sont aussi le Père et le Fils, *æterna ista beatitudo*. Car il ne se peut rien imaginer de plus grand que d'être pénétré et sacré de l'huile céleste. Si ce n'est pas là avoir part à la divinité et approcher de l'essence même de Dieu, je ne sais pas ce que ce pourrait être. » Ce qu'il y a de particulier dans la manière dont cet auteur conçoit l'*unio mystica* c'est que selon lui le croyant y participe grâce au baptême. Usant et abusant de certains paradoxes lancés accidentellement par Luther au sujet de ce sacrement, et s'inspirant en outre de formules employées par le soi-disant Denys l'aréopagite dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, Praetorius soutient qu'en vertu du baptême nous sommes devenus participants de la nature divine, gratifiés de la majesté du Père et de la gloire du Saint-Esprit, si bien qu'on pourrait à bon droit nous appeler des dieux !

Et quel est, dans sa pensée, l'effet pratique de cette présence substantielle de Dieu dans le croyant, de cette pénétration en quelque sorte chimique qui s'opère entre eux ? Est-ce le renouvellement de la vie, la sanctification, la force d'accomplir de bonnes œuvres ? C'est dans ce sens-là que la notion de l'*inhabitatio totius trinitatis* avait été introduite dans l'ordre du salut par la Formule de concorde, sur la base de Jean XIV, 23, conformément à l'explication que Mélanchton avait donnée de ce passage dans sa *Postille*, et sans doute aussi sous l'influence des controverses avec André Osiander. Mais telle n'était pas la pensée de Praetorius. Ce qui découle pour lui de l'union mystique, c'est la joie du salut, c'est la paix du cœur, même sous la croix. Par conséquent, à y regarder de près, il n'y gagne rien qui ne fût déjà renfermé, selon la doctrine des réformateurs, dans la justification ou l'adoption que cette union mystique présuppose. De sorte que, dans son système, l'union

mystique fait pour ainsi dire concurrence à la justification.

Peu après Praetorius, un homme dont le nom est plus connu s'engagea dans la même ornière, mais en le dépassant sur plus d'un point. Nous voulons parler de *Philippe Nicolaï*, l'auteur du cantique « Wie schön leuchtet der Morgenstern ; » né dans le comté de Waldeck et mort comme pasteur à Hambourg en 1608. Dans ses deux ouvrages intitulés, l'un : *Miroir de délices de la vie éternelle* (1599), l'autre : *Theoria vitæ æternæ* (1606), il fit subir à la doctrine de l'habitation de la Trinité dans le croyant une déviation encore plus accentuée et qui devait être grosse de conséquences.

L'union mystique était pour ce luthérien le point capital dans l'ordre du salut. Il rabaisse la justification de manière à en faire une simple condition initiale ; c'est à l'union mystique qu'il rapporte les effets pratiques qui découlent proprement de la justification. Voici comment il classe, dans son *Miroir*, les biens acquis par Christ. Il les divise en groupes qui se suivent à trois degrés de développement, d'après l'analogie d'un arbre fruitier. La racine se compose de la satisfaction par Christ, de l'imputation de cette œuvre en rémission des péchés et de la victoire de Christ sur le diable. Le tronc comprend l'adoption comme enfants de Dieu, les fiançailles spirituelles avec le céleste époux et l'inhabitation de la Trinité. Les fruits, enfin, c'est la paix et la joie, l'amour du prochain, l'adoration de Dieu, l'espérance et le désir de la patrie céleste.

Quant à l'idée centrale de l'habitation de Dieu dans le fidèle, Nicolaï la déduit de sa notion théologique fondamentale, à savoir que Dieu est amour, et du fait que l'homme est appelé à le payer de retour. S'il est dit que la vie éternelle consiste à « connaître Dieu » (Jean XVII, 3), cette connaissance est pour lui synonyme d'amour réciproque ; car il est écrit qu'Adam (en qui, au dire de Nicolaï, la Trinité habitait avant la chute) « connut » sa femme. Aussi rien ne donne une idée plus adéquate de la vie éternelle que l'union conjugale la plus intime possible. Cependant la vie éternelle l'emporte encore sur cette relation entre époux en ce que la réciprocité de l'amour entre Dieu et l'homme s'élève jusqu'à la pénétration mutuelle, voire

jusqu'à la fusion en une seule masse (Klumpen), l'homme devenant participant de la nature divine. La conception morale, d'où nous étions partis, aboutit donc à une représentation toute physique.

Nicolaï attache, lui aussi, une grande importance au baptême. Dans la régénération, dit-il, Dieu et l'Eglise opèrent ensemble, l'un comme père, l'autre comme mère. Par le baptême les enfants entrent dans le sein maternel de l'Eglise qui les porte jusqu'au terme, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils quittent ce monde pour entrer dans la vie à venir. Toutefois, et en cela il se distingue de Praetorius, ce n'est pas à ce sacrement qu'il rattache l'habitation de Dieu dans le croyant. Ce bien suprême, de même que celui qui le précède, l'union spirituelle avec l'époux Jésus-Christ, ne s'acquièrent pas non plus, selon lui, par la voie de l'ascétisme. La jouissance de ces biens résulte simplement du pardon des péchés, approprié par une foi personnelle; c'est comme qui dirait l'adoption élevée à la seconde puissance. Le seul effort que le chrétien ait à faire, tout en jouissant avec volupté de cette vie de Dieu en lui et de lui en Dieu, c'est d'aspirer par la contemplation à l'état de choses à venir où la vie éternelle arrivera à sa perfection. Nicolaï insiste d'autant plus sur ce point qu'il est absolument pessimiste dans sa manière d'envisager la position du chrétien en face du monde : à ses yeux, tout est vanité dans cette vallée de misères. L'idée que les vocations terrestres ont une valeur morale, que vaquer à ses devoirs est une manière de servir Dieu, lui est étrangère. L'Evangile, dit-il, ne se rapporte pas à ces choses-là, dont les non-chrétiens sont tout aussi capables de s'acquitter.

L'autorité sous laquelle Nicolaï s'abrite pour prêcher un genre de piété qui s'éloigne à ce point de l'exemple d'un Luther, n'est autre que saint Augustin. Seulement il ne se doutait pas, le digne pasteur, que les écrits dont il s'inspirait et auxquels il a emprunté de longues citations sur le retour d'amour envers Dieu, l'absorption en Lui, l'union avec l'époux céleste, etc., n'ont d'Augustin que le nom ; qu'en réalité ce sont des compilations d'Anselme, de saint Bernard, de Hugues de Saint-Victor

et d'autres auteurs encore plus récents [1]. Par conséquent chez Nicolaï, de même que chez Praetorius, le prétendu perfectionnement de la piété luthérienne au moyen de l'*union mystique* repose sur des modèles d'origine apocryphe. Tandis que l'aîné des deux, dans le rôle qu'il assigne au baptême, inclinait du côté de la mystériosophie grecque; l'autre, dans sa manière de présenter la régénération par la foi, s'appuie sur la mystique latine, avec cette différence, toutefois, qu'il fait de l'habitation de Dieu dans l'homme un attribut découlant pour ainsi dire nécessairement de la régénération, et qu'il épargne ainsi à ses fidèles les peines que moines et nonnes devaient s'infliger pour s'élever à cet état idéal. En cela il se distingue aussi très nettement de Lodensteyn, le premier piétiste hollandais. Celui-ci, en effet, n'attribue le privilège de l'union mystique qu'à ceux qu'il appelle les *fins*, c'est-à-dire à ceux qui dépassent le niveau des simples baptisés. Aussi ce privilège a-t-il pour corrélatif, selon lui, le devoir d'une renonciation quiétiste.

Jusqu'à Nicolaï on avait entendu par union mystique l'union de *Christ*, le chef, *avec son Eglise*, l'individu ayant part aux bien faits de la rédemption en tant qu'il est un membre de ce corps. Cette idée, qui était celle de Luther, se retrouve chez plusieurs auteurs luthériens du XVIe et du XVIIe siècle, Joach. Westphal, Martin Moller, etc., et elle se rencontre encore chez Spener. Elle ne s'est pas acclimatée dans la dogmatique luthérienne, tandis que l'innovation introduite par Nicolaï, savoir l'application de cette notion de l'union mystique à la vie religieuse *individuelle*, y a acquis droit de cité. M. Ritschl constate que c'est bien au pasteur de Hambourg que revient la paternité de ce nouveau *locus de unione mystica*, qu'on croyait jusqu'ici avoir été formulé pour la première fois en 1618 par Feuerborn, professeur à Marbourg, et qui le fut ensuite d'une manière plus complète et plus intéressante par le théologien Balthasar

[1] Il s'agit des écrits *De spiritu et anima, Manuale, Soliloquia ad Deum, Meditationes*, souvent réimprimés au XVIe et au XVIIe siècle et traduits par des catholiques dans un grand nombre de langues. On les trouve réunis dans le XVIIe volume de la 3e édition vénitienne des bénédictins de Saint-Maur, 1797.

Meisner, à Wittemberg, dans un discours de promotion prononcé en 1622 sous le titre de *Christianus*. Mais M. Ritschl établit en même temps que ce nouvel article était au fond, dans le système des dogmaticiens luthériens, un article de luxe. Ils n'ont su dire d'une façon claire et précise ni en quoi consiste positivement cette union mystique de l'individu croyant avec son Dieu, ni quels en sont pour lui les effets pratiques. Car ceux que Quenstedt et Calov ont indiqués à l'exemple de Prætorius, de Nicolaï, de Meisner (la joie spirituelle ou la dignité de rois et de sacrificateurs) sont déjà garantis au fidèle par le fait de sa justification par la foi, et il est dès lors inutile de leur assigner une cause ultérieure.

III

Le « Vrai Christianisme » de Jean Arndt.

Les ouvrages d'édification dont nous venons de parler avaient essentiellement pour but de décrire le bonheur que procure la foi chrétienne. Tel n'était pas, du moins en première ligne, le dessein de *Jean Arndt* (originaire du duché d'Anhalt, mort en 1621 à Celle comme surintendant général) en écrivant les quatre livres *Du vrai christianisme*, cet ouvrage célèbre qui a valu à son auteur la réputation d'avoir complété l'œuvre réformatrice de Luther.

Le but poursuivi par Arndt, c'était d'inculquer les règles d'une vie vraiment chrétienne à une génération qui, dit-il, tout en se réclamant hautement de Christ et de sa parole, se montrait par ses dérèglements et son impénitence indigne du nom chrétien. Il voulait enseigner aux simples que le christianisme consiste dans une foi vivante, active, se traduisant par une réelle piété, par des fruits de justice. C'est ce qu'il atteste dans ses préfaces, et plus explicitement encore dans la réponse qu'il fit, l'année avant sa mort, aux objections de ses adversaires. Il ne prétendait point, dit-il, traiter de la partie principale du vrai christianisme, à savoir de la saine *doctrine ;* mais seulement de la *vie* chrétienne, considérée soit comme changement du cœur, soit dans sa manifestation par des actes. Les trois pre-

miers livres, en particulier, étaient destinés à représenter trois degrés de cette vie, savoir : son début par la repentance, l'âge moyen se caractérisant par l'illumination progressive, enfin l'âge mûr qui est celui de la complète union avec Dieu par l'amour. Au reste, il ne faudrait pas chercher dans ces traités, publiés à différentes reprises, un ordre rigoureusement systématique. Les répétitions y abondent. Toutes les parties ne s'accordent pas exactement entre elles. En particulier, bien qu'il s'en réfère plus d'une fois aux confessions de foi de son Eglise, bien qu'il fût vis-à-vis des catholiques et des calvinistes un luthérien zélé et même peu tolérant, Arndt n'est rien moins que conséquent dans son luthéranisme.

S'il est permis de juger de sa culture théologique par ses ouvrages, il ne paraît pas qu'il ait voué une étude particulièrement soigneuse aux livres symboliques, du moins en ce qui concerne les problèmes pratiques. En revanche, il s'était occupé assidument, et cela dès ses jeunes années, des sermons de Tauler, de la « Théologie germanique, » et de l'Imitation de Thomas à Kempis. Le *Vrai christianisme* en fournit des preuves à chaque page. Le troisième livre, Arndt l'avoue lui-même, a été composé tout entier d'après les idées de Tauler. Dans l'un des chapitres du livre second il a inséré une communication manuscrite et anonyme sur la prière, dans laquelle, après la publication des œuvres de Valentin Weigel en 1612, on n'eut pas de peine à reconnaître un écrit provenant de ce fameux sectaire. Toute une série de chapitres, dans ce même livre deuxième, est empruntée à la « Théologie de la croix de Jésus-Christ » d'Angèle da Foligno, nonne quiétiste du XIIIe siècle. Mais dans le premier livre déjà, publié d'abord à part en 1605, l'influence exercée sur Arndt par ses modèles du moyen âge était si évidente que dès ce moment s'élevèrent, à l'endroit de son orthodoxie, des doutes qui ne firent que s'accentuer et des récriminations qui le poursuivirent jusqu'à la fin de ses jours. Ce n'est même qu'après sa mort, en 1624, que ces critiques prirent pour ainsi dire corps dans la *Consultation théologique et avertissement chrétien* de Luc Osiander le jeune, professeur et chancelier à Tubingue. Mais ce qui prouve encore

mieux que ne le firent les objections des adversaires l'importance de l'œuvre de Jean Arndt, et à quel point elle fit sensation à son époque, c'est le nombre considérable d'adhérents qu'elle rencontra et l'empressement que plusieurs d'entre eux mirent à défendre sa doctrine, comme étant correcte ou du moins acceptable.

Luc Osiander, il faut bien le dire, n'a pas su éviter un travers où donnent volontiers les théologiens, et qui consiste à se sentir comme lésés par tout exposé sortant du cadre habituel et de la formule dogmatique ordinaire. Il n'a pas su comprendre que, dans une esquisse du christianisme pratique, Arndt pouvait envisager les choses sous un point de vue et par des côtés différents de ceux qui sont de règle dans la théologie théorique. Tout ce qu'Arndt dit de l'appropriation intérieure du christianisme lui apparaît comme un acheminement aux hérésies de Schwenkfeld et de Weigel. Bien plus, il voit déjà, avec une sainte horreur, poindre à l'horizon, comme conséquence inévitable des principes d'Arndt, une nouvelle édition des abominations anabaptistes de Munster. Ces exagérations évidentes ont eu entre autres effets celui de faire croire aux défenseurs du *Vrai christianisme* qu'il ne leur serait pas difficile de soutenir à tous égards l'orthodoxie de leur maître. Ils se sont imaginé qu'il suffisait pour cela de pallier par des interprétations ou des restrictions tout ce qui pouvait heurter le lecteur élevé à l'école du pur luthéranisme. Mais ces atténuations, qui ont même été ajoutées dans certaines éditions au texte sous forme de notes, ne se rapportant chaque fois qu'à tel ou tel passage isolé, ne sauraient effacer l'impression générale qui reste de la lecture de l'ouvrage, à savoir que, sous l'influence des auteurs suivis par Arndt, son luthéranisme a été sur plus d'un point sensiblement modifié. Sur ces points-là Osiander a vu incontestablement plus clair que ses adversaires.

Les défenseurs d'Arndt n'ont pas eu trop de peine à démontrer qu'il était resté *en somme* fidèle à la doctrine luthérienne en ce qui concerne les rapports entre la Parole de Dieu et l'action du Saint-Esprit ; que même dans les cas où, en vue de l'application pratique, en parlant de la conversion de tel ou tel

individu, il lui arrive d'opposer la Parole extérieure, prêchée ou écrite, à l'esprit ou à la foi par laquelle cette Parole devient efficace, cette opposition ne doit pas être prise au sens absolu ; que la même distinction n'est point rare chez Luther et chez plus d'un luthérien orthodoxe ; que par conséquent on aurait tort de prêter à Arndt les théories de Schwenkfeld et de Weigel sur la parole intérieure.

Il n'en est pas de même de l'autre pôle de la doctrine luthérienne, du principe de la justification par la foi. Sans doute, Arndt sait fort bien dire que la foi, en tant que confiance en la grâce de Dieu, s'approprie en Christ le pardon des péchés ; que la justice, obtenue sans aucun mérite propre, consiste dans l'obéissance, le mérite, le sang de Christ qui couvre le péché du croyant. Mais il ne fait guère usage de cette vérité pour décrire le caractère spécifique de la vie chrétienne. Au lieu de faire découler de la justification une confiance vivante, active, en la paternelle providence de Dieu dans toutes les situations de la vie, il donne aussitôt pour contenu à la foi l'union mystique avec Dieu et le repos en Dieu seul, à l'exclusion de toutes les créatures. La vérité du pardon des péchés en Christ, au lieu d'être la base d'une activité vraiment religieuse dans ce monde où l'homme est appelé à vivre, est présentée comme étant la présupposition théorique d'un état d'âme essentiellement passif. En cela, Arndt s'éloigne de Prætorius, dont il a pourtant publié les traités, et se place d'entrée sur le même terrain que Nicolaï, tout en enchérissant sur lui à certains égards. Cet ordre d'idées prévaut surtout dans le second et le troisième livres, et plus encore dans le traitè, originairement écrit en latin, *De unione credentium in Jesu Christo*, qui fut ajouté après coup, avec d'autres traités, aux quatre livres du *Vrai christianisme*.

Arndt est le premier parmi les luthériens qui ait introduit dans la pratique de la piété la méthode mystique du moyen âge latin. Le principal objet, la principale ambition de la foi individuelle doit être d'arriver au mariage spirituel avec Christ qui, en prenant notre humaine nature et en la purifiant en sa personne, l'aurait par là même rendue pure aux yeux de Dieu.

Et le moyen d'arriver à cet état, ce serait le renoncement à sa volonté personnelle, la pénitence, la prière intérieure, en quelque sorte surnaturelle, par laquelle notre esprit créé se fond dans l'Esprit de Dieu, la jouissance sensible de l'amour divin. Tous les autres devoirs qu'impose le christianisme sont subordonnés par Arndt à l'union mystique entendue à la façon de saint Bernard, c'est-à-dire d'après les images du Cantique des cantiques, comme une relation d'amour avec l'Epoux céleste.

L'un des défenseurs d'Arndt, H. Varenius, pour justifier ce mysticisme, a cru pouvoir en appeler aux textes bibliques qui parlent de l'habitation de Dieu ou de Christ en nous. Ce sont les mêmes passages qui, un demi-siècle plus tard, furent allégués par Poiret et par Gottfried Arnold à l'appui de la thèse que la mystique n'est autre chose que le christianisme primitif. Comme si les écrivains sacrés avaient eu en vue les conceptions mécaniques ou physiques de la mystique monacale du moyen âge ! Comme si, pour les bien entendre, pour donner à leurs paroles leur vrai et plein sens, il fallait y faire entrer cette notion de l'amour conjugal, des joies nuptiales ! Qui ne voit que c'est là dénaturer le sens de ces textes ? En réalité, des expressions telles que « Christ en nous, » etc., représentent une élévation morale de l'humaine nature du croyant à une vie selon Dieu ; les formules tirées du Cantique des cantiques, en revanche, tendent en définitive toujours à rabaisser le facteur divin. En d'autres termes, et pour appeler les choses par leur nom, ce jeu d'amour où domine, non le sentiment de respect qui est dû au *Seigneur*, mais l'idée de relations familières avec l'*ami*, sur le pied d'une parfaite égalité, revient en fait à une négation de la divinité de Christ.

Après cela, il est juste de ne pas méconnaître la nuance qui existe entre le mysticisme d'Arndt et celui de saint Bernard. Pour ce dernier, le jeu d'amour avec l'Epoux est le chemin qui conduit à l'union mystique, à l'expérience que fait le contemplatif de son identité avec Dieu ; pour Arndt l'union mystique confère à l'âme du croyant le droit d'entrer en relation amoureuse avec l'Epoux. Comme la plupart des mystiques néerlan-

dais, Arndt s'arrête sous ce rapport à un niveau inférieur de dévotion. Malgré certaines expressions empruntées à ses modèles du moyen âge, il n'enseigne pas directement, intentionnellement, l'absorption en Dieu, l'identification avec lui. C'est que, pour s'élever jusqu'à ce dernier degré, il eût fallu en revenir décidément à la discipline de la vie religieuse, c'est-à-dire monacale.

Quant au côté *pratique* du christianisme, qu'Arndt avait surtout à cœur de faire de nouveau valoir, en d'autres termes, quant au changement de sentiments et de conduite qui constitue la *repentance*, il le caractérise très bien dans l'un des premiers chapitres de son premier livre, en disant que la mortification du vieil homme et la vivification de l'homme nouveau « sont l'une dans l'autre, » qu'elles vont de conserve. Mais il ne sait pas appliquer ce principe à ses lecteurs en les engageant à s'y conformer dans leur vie de chaque jour et à anéantir le mal en eux par l'exercice même du bien. Au lieu de cela, il identifie la repentance avec l'abnégation ou plutôt avec la négation de soi-même, et la transporte dans la sphère de la contemplation.

L'homme doit se juger lui-même. Mais l'important pour Arndt n'est pas tant que chacun se reconnaisse coupable dans la mesure où, par son péché personnel, il participe au péché commun. Non, c'est à cause du péché général, héréditaire, qu'il veut qu'on se sente le plus indigne, le plus misérable des hommes, qu'on méprise le monde et sa gloire, qu'on tienne pour rien sa sagesse, qu'on haïsse sa propre vie, qu'on meure à soi-même et au monde. Or comme il est moralement impossible de se sentir coupable d'un péché conçu comme héréditaire, il en résulte, par une conséquence logique, qu'Arndt, contrairement à saint Augustin et à Luther et à l'exemple des hommes du moyen âge, ne voit dans le péché originel qu'une misère, une maladie, une chose hideuse.

Cela étant, de quel droit Arndt prescrit-il à l'homme repentant le devoir de se pénétrer de son néant ? Pareil précepte se comprendrait de la part d'un calviniste de la seconde génération, se fondant sur la notion de l'absolue souveraineté de

Dieu. Mais Arndt, lui qui avait le calvinisme en horreur, comment a-t-il pu être amené à cette manière de voir ? C'est en vain qu'on en appellerait à l'autorité de Luther et de son traité du serf arbitre. Car cette idée qu'en face du néant de l'homme Dieu serait absolument libre d'élire ou de rejeter, n'a pas trouvé accès dans la dogmatique luthérienne, et Luther lui-même a dépassé, dans la suite, cette notion scotiste et nominaliste de la divinité ; il l'a même officiellement repoussée, Dieu s'étant révélé en Christ comme amour et comme grâce. Pour établir la filiation des idées particulières d'Arndt sur ce point, il faut remonter de nouveau à Tauler et à Thomas à Kempis. Eux aussi affirment l'absoluité de Dieu et en déduisent le néant de l'homme. C'est sur leurs traces que, dans le troisième livre de son *Vrai christianisme*, Arndt explique le sentiment du néant, qui constitue la repentance, dans le sens d'une renonciation formelle de l'homme à sa volonté propre et d'une entière indifférence à l'égard des créatures en général. Quand la volonté s'est réduite ainsi à un état de pure passivité, alors, dit-il, peut s'opérer l'union avec Dieu, qui est activité pure. Bien plus, Dieu ne peut faire autrement que de s'unir à l'âme ainsi disposée. Pourquoi ? Par un effet de sa miséricorde, sans doute, mais aussi « parce que la nature ne supporte pas de place vide. » On voit percer ici la racine métaphysique ou panthéiste de tout cet ordre d'idées quiétiste emprunté à Tauler. Dieu seul étant l'être, il doit nécessairement remplir l'espace devenu vacant par le fait qu'en renonçant à sa volonté propre la créature s'est anéantie.

Comment s'étonner après cela qu'Arndt avertisse le chrétien de se mettre en garde contre les relations sociales ? « Jamais l'âme ne se trouve mieux que lorsqu'elle est chez soi, c'est-à-dire, qu'elle repose en Dieu. » Dans le monde tout n'est pour le chrétien que croix, tentation, incitation au mal, poison et fiel. Il faut donc détacher son intérêt des choses de la terre pour se conserver digne de l'éternelle patrie. Ne dirait-on pas qu'Arndt s'adresse à une communauté de moines ? Au sein de la société civile un semblable christianisme est tout simplement impraticable. Que nous voilà loin de la perfection évan-

gélique telle que la définit la confession d'Augsbourg ! Dans son premier livre, Arndt voulait encore qu'on goutât, qu'on sentît, qu'on éprouvât la douceur et la vertu de l'amour de Christ ; l'union avec Christ devait être accompagnée de joie. A mesure qu'il s'est enfoncé dans l'étude des mystiques, il a perdu l'assurance de cette joie comme attribut nécessaire de l'union avec Christ et s'est réfugié dans le point de vue quiétiste. « Notre ami est toujours près de nous, mais il ne fait pas toujours sentir sa présence, sauf quand le cœur est bien tranquille. » C'est au delà de la tombe que la vie éternelle est accompagnée de joie ; dans le présent, la possession provisoire de cette vie est liée au reniement de soi-même, et dans cet état l'âme se trouvant, hélas ! souvent abandonnée, en est réduite « à gémir, à soupirer après son aimable Epoux. » Ainsi s'exprime le luthérien Arndt ! Si c'était là la perfection chrétienne, on aurait pu à la rigueur se passer de la réforme de Luther.

Mais enfin, à quoi aboutissent tous les efforts d'abnégation et de contemplation auxquels il voudrait voir ses lecteurs se livrer ? Le but suprême où ils doivent tendre, c'est la perception, la vision de la *beauté de Dieu*. « Si notre âme pouvait un instant seulement le voir, ne fût-ce que de loin, elle ne se détournerait pas de Dieu au prix du monde entier, tant il y a en lui d'amabilité et de beauté. »

De même que le péché est envisagé de préférence du côté de sa laideur, c'est la beauté qui fait plus que tout autre chose la force d'attraction de Dieu ou de l'Epoux. — Le luthéranisme lui aussi met l'imagination en jeu quand il demande au chrétien, en vue de l'assurance de son salut, de détourner ses regards de lui-même, de ses mérites ou de ses péchés, pour les fixer sur Christ, révélation de la volonté salutaire de Dieu, médiateur du pardon des péchés. Mais il ne s'agit ici ni de satisfaire je ne sais quel besoin de jouissance spirituelle, ni de faire miroiter devant l'esprit du croyant la perspective d'une tendre harmonie avec un prototype de beauté. La *contemplation de Christ par la foi* signifie que vous subordonnez votre propre volonté à la grace divine personnifiée en Jésus-Christ,

l'homme type, Lui qui, tout en garantissant à la société religieuse, dont vous êtes membre en vertu de votre foi même, sa réconciliation avec Dieu, lui inculque en même temps, comme but social suprême, comme idéal à poursuivre solidairement, le principe et le devoir de réaliser le bien dans ce monde. Arndt, au contraire, fait prédominer sur l'œuvre morale du chrétien, membre actif de l'Eglise, le point de vue d'une relation esthétique et individuelle, c'est-à-dire solitaire et quelque peu égoïste, de l'âme avec le Sauveur. Egoïste, disons-nous ; car quelle est la fiancée dont l'amour soit exempt de tout égoïsme et de toute complaisance en soi-même.

Un point encore, à l'égard duquel Arndt s'éloigne des bases du luthéranisme primitif pour se replier vers la conception catholique : c'est sa manière de motiver les vertus religieuses et les devoirs moraux du chrétien. A plus d'une reprise nous le voyons reproduire avec une remarquable vigueur l'idée mère de l'un des chefs-d'œuvre de Luther, son petit livre sur la liberté chrétienne. « Etre un vrai chrétien, c'est porter un nom qui est à la fois au-dessus et au-dessous de tout autre nom qui soit au monde. Autant la foi élève le chrétien au-dessus de toutes choses, autant par la charité il s'abaisse au-dessous de quelque autre créature que ce soit... » « Le chrétien exerce une royauté spirituelle sur le monde, puisque tout doit lui tourner à salut, et concourir à son plus grand bien... Rien d'extérieur ne peut empêcher l'âme d'exercer son sacerdoce spirituel en déployant les vertus chrétiennes et en pratiquant à la gloire de Dieu les œuvres de la miséricorde. » Ce qui manque à ces déclarations et à d'autres semblables pour être tout à fait conformes à la pensée de Luther, c'est une seule chose, mais qui est caractéristique : la double position qu'occupe le chrétien, la double dignité qu'il exerce, au lieu d'être dérivée de la justification par la foi ou de la réconciliation avec Dieu, est rattachée une première fois au fait que « les croyants sont en Christ, » dans un autre passage à cette idée que « la foi unit l'âme à Christ comme une épouse à son époux. » En partant de là, le rôle du chrétien est déterminé d'après l'*exemple de Christ*. Dans son élévation et sa bassesse,

pour la royauté comme pour le sacerdoce, le chrétien doit se rendre conforme à ce modèle. L'exposé des vertus religieuses qui forme la seconde partie du livre deuxième, à partir du chap. XII, est tout entier dominé par cette règle.

Il est incontestable, et M. Ritschl le reconnaît hautement, que ces chapitres-là sont la partie la plus excellente du *Vrai christianisme*. C'est à eux que cet ouvrage doit d'être encore aujourd'hui le modèle d'un livre d'édification. Il y a là des pages vraiment classiques sur la patience, l'humilité, l'espérance, la foi en la providence de Dieu, la prière. Une foule de lecteurs y auront puisé ces consolations, ces stimulants, ces élévations de l'âme dont l'évangile est la source inépuisable, et qu'il offre indifféremment aux adeptes de toutes les Eglises particulières. La plupart des lecteurs protestants auront passé sur les réminiscences d'origine catholique que le livre renferme, sans en être troublés dans leur édification. Il n'en est pas moins vrai que l'ouvrage d'Arndt est la meilleure preuve que l'exemple de Christ, auquel il aime à recourir comme à la suprême instance, est une norme insuffisante quand il s'agit de tracer le tableau de la vie morale des croyants. En appeler à l'autorité de ce modèle pour recommander au chrétien placé dans le monde de se retirer du monde, se prévaloir de l'exemple de Jésus pour exiger du chrétien qu'il soit comme un étranger, non seulement à l'égard des choses qui sont de ce monde, mais de la vocation qui lui incombe ici-bas, n'est-ce pas avouer implicitement que l'imitation de Jésus-Christ est une règle qui ne cadre pas avec le christianisme évangélique ?

On constate ici une fois de plus que si Arndt a été fort attentif à ceux des articles des confessions luthériennes qui ont trait aux controverses ordinaires avec les papistes et les réformés, il n'avait pas prêté la même attention aux autres parties de ces documents du protestantisme allemand. Autrement il n'aurait pas pu ignorer, comme il le fait, les paragraphes de l'Apologie de la confession d'Augsbourg (art. XIII *de votis monasticis* § 45-50) où Mélanchton vient à traiter de l'imitation de Christ et où il s'élève très nettement contre le sens qu'y attachaient les catholiques.

L'exemple de Christ, au sens catholique, qui est aussi celui d'Arndt, se résume dans ces trois points : l'éloignement pour les affaires de ce monde en général, la disposition constante à endurer la souffrance, et une certaine douceur de caractère. Ce type abstrait et plus ou moins effacé, on le combine avec l'ordre donné par Jésus au jeune homme riche de vendre tout ce qu'il avait et de le suivre. Et cette règle qui, en première ligne, a la valeur d'un « conseil évangélique » à l'adresse des moines, est appliquée ensuite à la vie chrétienne en général. En regard de cette interprétation catholique, Mélanchton fait valoir le principe que voici, c'est que le renoncement à tous ses biens constituait pour le jeune homme riche sa vocation particulière, tandis que l'appel à suivre Jésus formule la règle générale de l'obéissance morale. Or les vocations diffèrent selon les individus ; mais dans toute vocation, quelle qu'elle soit, la perfection chrétienne consiste dans l'obéissance. Par conséquent, d'après la doctrine protestante, l'imitation de Christ consiste dans le fidèle accomplissement de la tâche assignée à chacun. Jésus-Christ ayant eu une vocation à part, vocation sans précédent et qui ne se reproduira pas, celle de fonder le royaume de Dieu et de réconcilier les hommes avec Lui, toute imitation directe des vertus qu'il y a déployées se trouve exclue. Vouloir abstraire de certains traits isolés de la vie terrestre de Jésus un tableau général des vertus à imiter par le chrétien, ce serait sacrifier ce qui fait précisément la beauté et la valeur du modèle, savoir l'unité du caractère. Au point de vue évangélique, vous suivez Jésus, vous imitez Christ lorsque vous faites de la fidélité qu'il a mise à remplir sa vocation, matériellement unique, la mesure formelle de votre obéissance à vous dans la vocation, n'importe laquelle, que vous êtes appelé à exercer pour l'utilité commune. Ainsi seulement on échappe aux illusions et à la continuelle tension d'esprit que ne peut manquer d'engendrer la méthode catholique.

Il est instructif de voir comment un homme qui fut un adepte et l'un des défenseurs d'Arndt essaya de concilier la notion catholisante de l'imitation de Christ avec le principe protestant de la valeur religieuse et morale des professions civiles.

Paul Egard, pasteur dans le Holstein, a écrit un traité intitulé : *De la noble vie de Jésus-Christ, sur laquelle tous les amateurs de Jésus doivent régler leur vie.* « Lorsque, dit-il, nous contemplons et scrutons la vie privée et publique du Seigneur Jésus, nous le trouvons tour à tour dans tous les états, les sanctifiant tous. Faisons-le donc passer par tous les états et plaçons-le sous les yeux de tous les hommes afin qu'ils apprennent de lui à pratiquer dans le Seigneur les œuvres de leur vocation. » Et là-dessus Jésus nous est présenté, dans trois chapitres, d'abord comme prédicateur, interprète (de l'Ecriture), professeur, auditeur, écolier ; ensuite comme roi ou prince, fonctionnaire, conseiller, chancelier, guerrier, gentilhomme, ambassadeur, juge, sujet ; enfin comme père, fiancé, mari, père de famille, enfant, serviteur, jeune homme, fils de vierge, fils de veuve, enfant dans le sein de sa mère. (Ce qui fournit à l'auteur l'occasion de donner des instructions touchant « l'office » des femmes enceintes.)

Voilà les insipidités où l'on arrive lorsque avec les chrétiens du moyen âge on entend l'imitation de Christ au sens matériel et que, en même temps, selon l'esprit de la réformation, on prétend appliquer l'exemple de Christ aux vocations de la vie civile. On aboutit à une sorte d'enrichissement mythologique de la figure de Christ qui ne vaut guère mieux que la moderne évacuation de la vie de Jésus par le procédé mythique. D'ailleurs, une fois en si bon chemin, pourquoi ne pas constituer encore un quatrième groupe et nous présenter Jésus comme agriculteur, mineur, artisan, marchand, marin, manœuvre, etc. ? Les témoignages bibliques n'auraient pas été difficiles à trouver, surtout avec le procédé analogique et typologique précédemment employé. D'où provient cette lacune ? Comment se fait-il qu'Egard n'ait pas compris la nécessité de soumettre à la règle chrétienne cette dernière catégorie de vocations, celle des simples gens du peuple ? Serait-ce peut-être que cet apôtre du christianisme pratique, tout en blâmant comme Arndt (et avec beaucoup de raison) la théologie académique de son temps, eût conservé lui-même quelques restes

d'orgueil académique ? L'existence humaine digne de ce nom, et par conséquent l'existence du chrétien, ne commencerait-elle donc qu'avec le grade de bachelier ? Ce n'était certes pas l'opinion de Luther, qui nous a légué cette parole vraiment réformatrice qu'« un cordonnier, un forgeron, un simple paysan, s'ils savent se rendre utiles les uns aux autres, chacun dans sa partie, sont tous des prêtres consacrés. » D'où vient donc à ces hommes du christianisme pratique cette indifférence aristocratique envers les besoins de la grande masse du peuple ? Elle s'explique par la tendance contemplative de leur piété. La contemplation ne peut prospérer que là où l'on a le moyen de vivre tranquillement chez soi, loin des soucis et des bruits du monde. Tout « pratique » qu'il est, ce christianisme-là suppose donc des conditions de culture ou de fortune qui ne sont pas à la portée de gens, et ils forment la grande majorité, qui sont bien obligés de vouer journellement leur attention et leurs soins aux affaires de ce monde, s'ils ne veulent pas mettre en péril leur existence et, avec la leur, celle de la société tout entière.

Avec tout cela Jean Arndt est resté fidèle à la réformation de Luther. Il n'a pas cessé de respecter les formes extérieures de son Eglise particulière. Malgré son faible pour la mystique quiétiste, malgré la tendance contemplative et partant aristocratique de sa piété, il a su résister à la double tentation à laquelle ont succombé deux de ses principaux adeptes. L'un, le professeur en droit *Christophe Bésold*, de Tubingue, de plus en plus fasciné par la lecture des mystiques du moyen âge, et désespérant de la réformation du monde dans le siècle présent, chercha le repos dans le giron de l'église catholique. († 1638, à Ingolstadt.) L'autre, le pasteur *Christian Hohburg*, natif de Lunebourg, se laissant influencer par les idées de Schwenkfeld, aboutit à cette idée que le vrai christianisme, le christianisme intérieur, doit se chercher dans une complète indifférence à l'endroit de toute confession particulière. Successivement pasteur luthérien dans les duchés de Lunebourg et de Brunswick, et ministre réformé dans la Gueldre, il entra en relation avec

Labadie et finit par devenir prédicateur chez les mennonites de Hambourg, sans pourtant accepter les formes organiques de leur communauté. († 1675.)

Ce serait, dit M. Ritschl, se méprendre entièrement sur nos intentions si l'on voulait conclure de l'analyse critique à laquelle nous venons de soumettre le *Vrai christianisme*, que nous condamnons l'œuvre d'Arndt dans son ensemble. Il est incontestable qu'il a mêlé à la conception luthérienne de la vie des éléments de provenance étrangère. Ceux-là seuls peuvent essayer de le nier, qui n'ont qu'une connaissance incomplète des documents confessionnels de l'Eglise luthérienne. Mais s'il a contribué pour sa part à faire dévier la piété luthérienne de ses vrais principes, c'est là une faute dont il n'est pas personnellement coupable. La faute s'explique historiquement par le fait que la manière évangélique de comprendre la vie, telle que Luther l'avait conçue en principe, a été de bonne heure entravée dans son développement, qu'elle a été rétrécie et obscurcie par la prédominance des intérêts dogmatiques. N'oublions pas que le protestantisme n'est pas sorti du sein de l'Eglise catholique d'occident armé de toutes pièces et dans la pleine possession de ses forces, comme Pallas Athéné est née de la tête de Zeus. Il ne s'est dégagé du catholicisme du moyen âge qu'en passant par toute une série de controverses portant sur des points de doctrine détachés. Il ne s'est pas rendu clairement compte dès l'abord du but pratique de la religion et n'a pas su s'élever à une vue d'ensemble de la vie chrétienne, à une conception complète et bien ordonnée des rapports de l'homme, non seulement avec Dieu, mais avec le monde. A ce morcellement de la doctrine en une série de dogmes plus ou moins incohérents, et à cette compréhension imparfaite de la portée morale et sociale de son principe religieux, était venue s'ajouter la prépondérance croissante d'un intellectualisme rigide, la préoccupation de donner à la saine doctrine une expression aussi précise, des contours aussi arrêtés que possible.

Ces imperfections, mises en regard des richesses séculaires de la théologie du moyen âge et de sa littérature ascétique, ne

pouvaient faire paraître le protestantisme qu'à son désavantage. Mais au lieu de remédier à ses faiblesses à ses propres frais, au lieu de combler ces déficits au moyen d'une application complète et conséquente des grands principes posés par les réformateurs, que fit-on? on eut recours à des emprunts. On crut se fortifier et s'enrichir en en revenant, pour la théologie, à l'aristotélisme scolastique, et en s'appropriant, pour la pratique de la piété, les règles et les méthodes de la mystique monacale.

Dans ces conditions, il faut savoir gré à Jean Arndt de ce que, tout en cédant à ce courant, il resta du moins invariablement fidèle à l'Eglise issue de la réformation. En dépit de l'état si défectueux où il la voyait de son temps, et du peu qu'elle semblait faire pour l'avancement du règne de Dieu au milieu de son peuple, il ne s'est pas abandonné au pessimisme non plus qu'à l'indifférentisme ecclésiastique. Il a conservé intacte sa foi en la légitimité de la réforme de Luther. Tout en déplorant ses misères présentes il n'a pas cessé de croire à son avenir, et il a subordonné à cette foi invincible les éléments mystiques de sa piété personnelle. La constatation de ce fait nous permet de comprendre et nous autorise à reconnaître le droit historique *relatif* de la combinaison, entreprise dans le *Vrai christianisme*, entre deux genres de piété si différents, si peu compatibles en principe.

IV

L'amour pour Jésus, en vers et en prose.

Tel est, dans le livre de M. Ritschl, le titre du chapitre consacré à l'étude de toute une série de recueils de cantiques et de livres d'édification qui ont vu le jour pendant le cours et principalement vers le milieu du XVIIe siècle.

Chacun sait que, dans ce siècle, la poésie allemande essaya de prendre un nouvel essor. Il y eut, en particulier, une riche floraison de poésie religieuse. Mais bien qu'on possède depuis assez longtemps, dans le volumineux ouvrage de E. Koch, une histoire détaillée de cette littérature, personne n'a encore songé à en tirer parti pour compléter l'histoire de l'Eglise évangéli-

que de ces temps-là. On se figure généralement que toutes les productions de la muse chrétienne qui ont trouvé accès dans les livres de cantiques en usage dans les églises de langue allemande répondent exactement au type authentique de la doctrine luthérienne. C'est là une idée préconçue qu'un examen un peu attentif ne justifie point. Sans doute, il existe bon nombre de cantiques qui expriment d'une manière correcte les sentiments de confiance en Dieu, d'humilité, de patience, qui se fondent sur la grâce de Dieu garantie par Jésus-Christ. A ceux qui sont quelque peu familiarisés avec l'hymnologie allemande, il suffit de rappeler des noms tels que Martin Rinkart, Paul Flemming, Paul Gerhardt, Georges Neumark, Samuel Rodigast ; ou, mieux encore, il suffira d'évoquer par la citation de leur vers initial le souvenir de cantiques tels que : *Nun danket alle Gott; — In allen meinen Thaten ; — Befiehl du deine Wege ; — Wer nur den lieben Gott lässt walten ; — Was Gott thut, das ist wohlgethan.* — Mais à côté de ces cantiques qui se maintiennent dans l'ordre de pensées et de sentiments inauguré au XVIe siècle par le choral de Luther, il y a tout un courant de poésie religieuse où l'on voit se perpétuer ou se renouveler les *motifs* propres à la dévotion du moyen âge, bien plus, où cette espèce très particulière de dévotion se reflète avec une netteté croissante. A lire certains auteurs de nos jours, on dirait que le comte de Zinzendorf, dans ses pieuses improvisations rimées, eut le monopole de cet amour passionné pour le Seigneur Jésus, de ce culte assidu des plaies du Sauveur, qui sont comme un écho des contemplations amoureuses de saint Bernard. Ils ne paraissent pas se douter, ces sévères critiques du noble restaurateur de l'ancienne Unité des Frères au XVIIIe siècle, que ses cantiques n'offrent après tout qu'une légère modification d'un genre, d'une *manière* représentée déjà au siècle précédent par une longue série de poètes et d'auteurs ascétiques.

Parmi les cantiques de saint Bernard, il en est un surtout, le *Jubilus rhythmus de nomine Jesu :* « Jesu dulcis memoria, » qui est devenu comme l'enseigne autour de laquelle s'est groupée toute une pléiade de poètes de l'Eglise luthérienne. Dans

l'espace de cent ans, il a été imité ou paraphrasé pour le moins cinq fois en allemand. Or, dans ce cantique se trouvent résumés et comme concentrés tous ces traits caractéristiques de « l'amour de Jésus » qui sont développés longuement dans les sermons du même auteur sur le cantique de Salomon et qui, au moyen âge, servaient communément de règle et de modèle à la dévotion contemplative. Deux courtes citations suffiront à donner une idée de la nature passionnelle, pour ne pas dire sensuelle, de l'amour qui s'exprime dans les strophes de ce *Jubilus rhythmus :*

Jesum quæram in lectulo
Clauso cordis cubiculo,
Privatim et in publico
Quæram amore sedulo...

Quocunque loco fuero,
Mecum Jesum desidero.
Quam lætus, cum invenero !
Quam felix, cum tenuero !

Tunc amplexus, tunc oscula,
Quæ vincunt mellis pocula,
Tunc felix Christi copula,
Sed in his parva morula.

Le même type se retrouve dans les sept chants de la *Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis.* Les plaies et les douleurs de Christ y sont présentées une à une, soit comme preuves palpables de son amour pour nous et comme motifs de notre compassion pour lui, soit comme moyens de guérison ou de purification des péchés correspondants, soit enfin comme refuge et consolation à l'article de la mort pour celui qui répond par l'amour à l'amour du Sauveur souffrant. Paul Gerhardt († 1676) a imité ces cantiques sans réussir et probablement sans avoir même songé à en effacer le type primitif. Seule, la septième de ces imitations est entrée dans le domaine commun et s'est maintenue dans l'usage ecclésiastique. C'est le cantique bien connu : *O Haupt voll Blut und Wunden* (Chef couvert de blessures). Peut-on dire

que même ce cantique, le meilleur de la série, soit une expression vraiment adéquate et suffisante des sentiments qui animent le chrétien évangélique un jour de vendredi saint? A notre sens, dit M. Ritschl, il manque à cette peinture des souffrances du Sauveur un élément essentiel : elle ne s'élève pas jusqu'à l'idée morale de l'obéissance de Christ, et le fait de la réconciliation générale des hommes avec Dieu n'y a pas trouvé la place qui lui revient.

Les mêmes lacunes se retrouvent, avec d'autres défauts non moins sérieux, dans les productions plus ou moins originales, tant en vers qu'en prose, qui ont vu le jour vers la même époque au sein du luthéranisme allemand. C'est ce que notre historien établit par de nombreux échantillons tirés des recueils de cantiques publiés par une douzaine de poètes des deux sexes, à commencer par l'*Epithalame spirituel composé pour l'âme fidèle par Jésus-Christ, son céleste Epoux, d'après le XLVe psaume du prophète David*, de Philippe Nicolaï. Il fait suivre cette étude sur la poésie sacrée du XVIIe siècle de l'énumération détaillée des titres de toute une collection de livres de piété en prose, composés dans le même esprit et le même goût, si tant est qu'on puisse parler de goût quand il s'agit d'écrits décorés de titres comme ceux-ci : *Buste* (Brustbild) *de l'amour de Jésus, sur le modèle du disciple couché sur le sein* (Brust) *de Jésus ; — Bouquet de myrrhes spirituel ; — Divine flamme d'amour ; — Baiser d'amour céleste ou pratique du vrai christianisme ; — Pensées amoureuses de ceux qui ne sont épris que de leur Sauveur ; — La Sulamithe amoureuse ou Méditations sacrées en vue de développer l'amour de Jésus crucifié*, etc. Il est bon d'ajouter que la plupart de ces livres sont illustrés. Les gravures en disent même plus long que les titres qu'on vient de lire. Difficiles à rendre en paroles, elles sont plus significatives encore et plus caractéristiques que ne l'est le ton mielleux du texte qu'elles accompagnent.

Il ne peut être question pour nous de suivre M. Ritschl dans le détail de son étude. Il faudrait citer des textes qui, le plus souvent, se refusent à une traduction, même libre, en prose française, et nous ne voudrions pas risquer de ridiculiser par

une imitation rimée de notre façon les monuments d'une piété, défectueuse peut-être, mais sincère et respectable. Qu'il nous suffise donc de glaner dans les pages que leur a consacrées l'historien de Göttingue quelques traits propres à caractériser plus complètement ce genre particulier d'amour pour le Seigneur Jésus.

Un trait, que nous avons déjà eu l'occasion de relever en parlant du *Vrai christianisme*, est commun à la plupart de ces poètes : l'âme aimante a le droit, elle a même le devoir de se placer vis-à-vis de l'époux aimé sur un pied de parfaite égalité, ce qui, en fait, équivaut à une négation de la divinité de Christ. Il y a plus : dans les « Chants érotiques spirituels » de Heinrich Müller (né à Lubeck 1611, mort à Rostock 1675), c'est habituellement l'âme qui prend l'initiative, c'est elle qui fait les avances ; sorte de pélagianisme dont les devanciers de Müller, par exemple Joh. Heermann (1585-1647) dans ses *Amores et suspiria sacra*, avaient su se garder en réservant expressément l'action du Saint-Esprit, qui vient allumer dans l'âme la flamme de l'amour. L'un de ces chants érotiques, paraphrase en quinze strophes de Cant. VII, 11, 12 : « Viens, mon bien-aimé, sortons aux champs, passons la nuit aux villages ;... là je te donnerai des preuves de mon amour, » a été intercalé plus tard par Rambach dans son édition du *Vrai christianisme*, de J. Arndt, à qui on l'a souvent attribué à tort.

Dans le groupe littéraire dont nous parlons, les femmes, — c'est une justice à leur rendre, — se font remarquer par une retenue, une sorte de pudeur qui contraste d'une façon avantageuse avec le langage de la plupart des poètes du sexe fort. Ceux-ci abusent décidément du fait que le mot *âme* est du genre féminin. Ils ne refusent à leur âme aucune des émotions, ils lui attribuent toutes les agitations de l'amante que ses désirs portent vers l'élu de son cœur. Pour les nobles dames qui ont chanté l'amour mystique, les comtesses Emilie-Julienne et Ludémilie-Elisabeth de Schwarzbourg-Rudolstadt, et la landgrave Anna-Sophie de Hesse, Jésus est avant tout le fidèle ami. Elles ont eu la délicatesse de s'abstenir des images empruntées à l'amour conjugal et aux joies nuptiales.

L'amour de Jésus est sujet à des épreuves dont la plus douloureuse est celle du délaissement, de l'abandon. C'est là un *thème* qui revient fréquemment dans les cantiques qui nous occupent : l'âme se plaint d'être laissée à elle-même et soupire après le retour du bien-aimé. Le chrétien évangélique, lorsqu'il sent se troubler ou s'ébranler en son cœur l'assurance du salut, s'en prend à son propre péché ou bien aux soucis et aux distractions de la vie mondaine. Au lieu de cela, nos poètes, à l'exemple de saint Bernard, parlent le plus souvent de ces délaissements comme d'un accident qui serait l'effet de l'arbitraire. Ainsi, entre autres, le recteur de Zittau, Christian Keimann († 1662), connu par le beau cantique *Meinen Jesum lass' ich nicht*, et le chancelier de Rudolstadt, Ahasvérus Frisch († 1701). Il semble, à les entendre, que le divin ami soit d'humeur changeante et qu'il s'agisse de le ramener à force de lamentations et de soupirs.

Ceci tient à une cause plus profonde : la manière de comprendre le péché et la rédemption. L'influence de saint Bernard se combine pour plusieurs avec celle du soi-disant saint Augustin des *Soliloquia*, des *Meditationes*, du *Manuale*, c'est-à-dire avec celle de certaines notabilités du moyen âge, telles que Hugues de Saint-Victor et Anselme de Cantorbéry. Le péché est conçu bien moins comme coulpe que comme misère, faiblesse, laideur. On parle couramment de la fange, de la vase du péché, de vermine pécheresse, de puanteur et d'ordure, etc. Aussi le sang de Christ est-il présenté de préférence comme moyen de purification. Une seule goutte de ce sang, — cette idée se rencontre déjà chez Tauler, — eût suffit à nettoyer toute souillure, à guérir les plaies des hommes, à éteindre le feu des péchés. Quant à la satisfaction offerte par le Dieu incarné, elle consiste dans ses souffrances surérogatoires comme telles. On se plaît à dépeindre en détail la passion du Sauveur, on s'absorbe dans la contemplation de ses cinq plaies, on se représente vivement les douleurs physiques qu'il a endurées. Mais l'obéissance qui se manifeste dans les actes et les souffrances de Christ, et de laquelle ces dernières en particu-

lier tirent toute leur valeur rédemptrice, c'est à peine s'il en est question.

Et comment le fidèle « rémunérera- » t-il son Sauveur ? que lui donnera-t-il en retour de son sacrifice sanglant ? D'après la doctrine luthérienne, le croyant, affranchi de la coulpe de son péché grâce à la rédemption *générale* opérée par Christ, est en paix avec Dieu et, plein de confiance en ce pardon gratuit, fort de sa *justification par la foi*, il se sent le *devoir* et le pouvoir de « faire pénitence » sa vie durant. La piété du moyen âge et de ceux qui se sont inspirés d'elle (par exemple Joh. Heermann) conçoit les choses autrement : l'amour du Christ souffrant est pour elle un appel *direct* à la réciprocité, à l'amour *individuel* pour lui. et du même coup elle y puise la *résolution* de participer à ses souffrances en s'imposant à soi-même les douleurs de la pénitence. Au lieu de fonder sur les souffrances de la croix de Golgotha la *certitude* que, par l'obéissance de Christ, la rémission des péchés, la paix, le salut nous *sont* garantis, le bourgmestre Johann Franck, de Guben, dans la Lusace (1618-1677), se borne à souhaiter, à *demander* que les douleurs et les plaies de Christ *puissent servir* à guérir nos blessures, à nous rendre l'honneur, à nous procurer le repos et la vie !

Qui oserait dire que ce soit là, en comparaison des principes proclamés par la réformation, un degré supérieur de piété chrétienne ? Que s'il fallait encore une preuve pour nous convaincre de la provenance catholique de ce « motif » de la *Jesusliebe*, il n'y aurait qu'à s'adresser à Johann Scheffler, dit Angelus Silesius (1624-1677), et à ses *Saintes délices de l'âme ou Bucoliques spirituelles de Psyché amoureuse de son Jésus*, en ayant soin de rapprocher ce recueil de cantiques de l'écrit par lequel, en 1653, l'auteur a expliqué et justifié sa conversion au catholicisme. Le chemin par lequel ce docteur en médecine est allé à Rome ressemble beaucoup à celui qui, environ vingt ans auparavant, y avait mené le juriste Christophe Bésold. Qu'est-ce, en effet, qui l'a attiré vers l'Eglise catholique ? c'est qu'elle est la vraie patrie de cette mystique qui le séduisait déjà lors-

qu'il était encore dans les cadres de l'Eglise luthérienne. Selon ses convictions et ses expériences personnelles, le luthéranisme authentique et la *theologia mystica* s'excluent mutuellement. Un des reproches qu'il adresse, dans son acte de conversion, à l'église dont il se séparait, c'est qu'elle repousse comme entaché de fanatisme « cet art secret de vivre en communion avec Dieu qui, dit-il, est pourtant la suprême sagesse du chrétien. » Pour être juste, il faut ajouter que, de même qu'avant sa conversion extérieure, J. Scheffler s'était déjà laissé gagner par la piété catholique, pareillement, après cette démarche, il conserva à l'égard de certaines doctrines un tact religieux qui lui venait sans doute de sa première éducation luthérienne. Ainsi la patience dans les épreuves ne constitue pas à ses yeux un mérite et il ne la présente pas, à la manière ordinaire des livres de dévotion catholiques, comme un sacrifice offert à Dieu. C'est l'absence de cet élément spécifiquement catholique, jointe à une sobriété, malheureusement trop rare chez lui, dans l'expression de son amour pour Jésus, qui nous permet de goûter encore aujourd'hui quelques-uns de ses cantiques et qui leur a assuré une place dans les recueils en usage dans les Eglises protestantes de langue allemande[1].

Il résulte des preuves fournies par la littérature qui fait le sujet de ce chapitre, que cette forme catholique de la dévotion pour le Sauveur crucifié a envahi l'Eglise luthérienne bien plus tôt, et dans une plus large mesure, que l'Eglise réformée des Pays-Bas et de l'Allemagne. Elle s'y est acclimatée à côté de la théologie de l'école, sans avoir été jamais sérieusement combattue par les représentants de cette dernière. Aussi bien n'eussent-ils guère eu le droit de s'y opposer depuis que la dogmatique scolastique avait admis dans son système le *locus de unione mystica* et qu'elle avait rapporté à cet article les effets pratiques qui revenaient proprement à la justification par la foi. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que les mêmes poètes qui chantaient l'amour de Jésus de la manière qu'on vient

[1] Nous voulons parler des cantiques : *Mir nach! spricht Christus unser Held; — Ich will dich lieben, meine Stärke; — Liebe, die du mich zum Bilde*, etc.

de voir, ont su, dans l'occasion, donner à leur confiance en Dieu l'expression la plus saine et, au point de vue luthérien, la plus correcte[1].

Lorsqu'on tient compte de ce fait et qu'en même temps on se souvient que plusieurs de ces poètes, à l'exemple de Martin Opitz, le chef de l'école silésienne, ont composé des pièces profanes dans lesquelles toute la mythologie grecque est mise en réquisition ; lorsqu'on apprend, par-dessus le marché, que tel de ces auteurs ascétiques était membre de « l'ordre des fleurs » ou de la société des « bergers de la Pégnitz, » qui, tout en imitant les *bergeries* des Italiens, essayait de faire revivre les *mystères* du moyen âge dans les temples protestants; quand, dis-je, on tient compte de cet ensemble de faits, on a peine à se défendre de l'impression que la manière dont ces hommes ont chanté les amours de l'âme et du Sauveur et les souffrances physiques du Crucifié n'était effectivement chez eux qu'une *manière*. Ce genre de poésie sacrée ne leur était au fond pas naturel ; il ne coulait pas de source. C'est un tribut qu'ils ont payé à cet esprit de dépendance, d'imitation de l'étranger et du passé, qui caractérise toute la culture allemande au XVIIe siècle.

Pour achever d'expliquer ce penchant à se modeler sur les types de la dévotion mystique du moyen âge, il faut cependant recourir à une instance à laquelle nous avons déjà dû en appeler pour comprendre le succès du *Vrai christianisme* de Jean Arndt. La réforme entreprise par Luther s'était de bonne heure figée dans une forme scolastique, celle de la « saine doctrine. » Phase nécessaire, sans doute, salutaire même en un sens, mais qui ne pouvait, qui ne devait être que passagère[2]. On ne pouvait en rester à cette forme provisoire, à cette réali-

[1] Voyez, à titre d'exemples, les cantiques : *O Gott, du frommer Gott*, de J. Heermann ; — *Werde munter, mein Gemüthe*, de Jean Rist (1607-1667) ; — *Sei getreu bis an das Ende*, de Benjamin Prætorius (1659) ; — *Gott ist mein Trost und Zuversicht*, de Jean Franck.

[2] Voir les considérations présentées sur ce sujet par M. Ritschl dans l'introduction à son Histoire du piétisme (tom. I, pag. 93), que nous avons résumées en son temps *Revue de théol. et de phil.* 1881, pag. 244 et suiv.

sation imparfaite, fragmentaire des principes de la réformation. Il s'agissait, — et, pour dire le vrai, il s'agit encore aujourd'hui, — de s'élever à une conception vraiment protestante de l'univers. Le besoin devait tôt ou tard se faire sentir, non seulement de ramener à une vivante unité la série assez incohérente des dogmes auxquels on s'était arrêté, mais de mettre les principes réformateurs en œuvre dans le domaine de la vie *morale* et dans celui du *sentiment* religieux. Ce n'était pas là l'affaire d'un moment ni même d'une génération. C'était une tâche qui exigeait de la patience et à laquelle plusieurs générations successives devaient consacrer leurs efforts.

Faut-il s'étonner que, dans la période de lassitude, d'épuisement, qui suivit les grandes luttes du XVIe siècle, lorsque le sentiment religieux revendiqua enfin hautement ses droits, lorsque le peuple allemand, saturé de subtilités doctrinales, demanda au protestantisme de satisfaire aussi ses besoins esthétiques et moraux, faut-il s'étonner que les premiers essais dans ce sens soient restés au-dessous de ce qu'on aurait pu désirer ? Parmi les écrivains travaillant en vue de l'édification du peuple protestant, les uns, fidèles au luthéranisme confessionnel, ne surent pas s'affranchir d'une certaine sécheresse didactique ; ne parlant pas assez au cœur, ils ne trouvèrent que peu d'écho. Les autres firent pour la poésie sacrée ce qu'on faisait alors couramment pour la poésie profane : ils recoururent à des modèles étrangers. Si les poètes profanes, imitant l'humanisme, empruntaient leurs couleurs à la mythologie grecque, eux, sur les traces de saint Bernard et de ses pareils, s'emparaient des images du Cantique des cantiques. Cette tendance à revenir à la piété ascétique et mystique du moyen âge est d'autant moins faite pour nous surprendre que sous bien d'autres rapports, — culture morale, manière d'envisager la nature, institutions sociales, — le peuple allemand, au XVIIe siècle, n'avait guère dépassé le niveau du moyen âge.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger équitablement cette intrusion d'éléments catholiques dans la piété luthérienne. Et l'on sera d'autant plus porté à en juger avec équité que, au premier abord du moins, le luthéranisme n'en

a pas été menacé dans son existence ecclésiastique. Mais il ne faut pas se le dissimuler, la pureté de la doctrine en a positivement souffert. Le dogme de l'union mystique, sous l'égide duquel la piété pratique a pu se nourrir de ces aliments préparés à l'usage de la dévotion médiévale, n'est pas d'un luthéranisme pur et authentique. Ainsi que nous le disions plus haut, il fait directement concurrence à la doctrine de la justification ; plus que cela, dans son application édifiante, il porte à cette doctrine un réel préjudice en la privant de l'effet pratique qui en découle pour le croyant, à savoir le bonheur qui consiste dans la confiance filiale en Dieu, dans l'humilité et dans la patience.

Est-il permis, après cela, de venir nous représenter l'état de l'église en ce temps-là comme l'état normal, parce que, dit-on, la saine doctrine y régnait dans sa perfection ? A-t-on le droit de célébrer, comme on l'a fait, cette église sous l'image de l'homme riche qui a su emporter, pour le conserver chez soi, le plus précieux des trésors ? La vérité est, pour rester dans l'image, que cet homme riche, afin de pourvoir aux besoins de la vie de tous les jours, allait aux emprunts chez sa partie adverse, faute de savoir convertir en monnaie courante les lingots d'or pur qu'il avait serrés dans son coffre-fort.

V. R.

LE DOGME TRADITIONNEL DE L'ÉCRITURE

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS[1]

3° L'emploi de l'Ancien Testament dans le Nouveau.

On sait que les écrivains du Nouveau Testament regardaient les saints écrits de leur nation comme revêtus d'une autorité irréfragable. Quand il est dit : Jean X, 35, que l'Ecriture οὐ δύναται λυθῆναι, nous avons devant nous un argument d'un consentement unanime. Aussi peut-on dire que l'Ancien Testament est cité dans presque tous les livres du Nouveau ; il est une espèce d'arsenal où l'on puise non seulement des illustrations et des exemples, mais encore des preuves authentiques en faveur de la vérité chrétienne. Quelques auteurs, comme celui du premier évangile et celui de l'épître aux Hébreux, vont même jusqu'à se faire un devoir de montrer l'accomplissement rigoureux de l'Ecriture en Christ. La dialectique de Paul représente le christianisme comme un produit organique du sol de l'Ancien Testament, de sa loi, de ses promesses. Il justifie entre autres la notion de la foi par l'attitude idéalisée d'Abraham à l'égard de la promesse ; il fait jaillir la grâce des rapports de la loi et de la promesse. La prophétie du Nouveau Testament repose principalement sur celle de l'Ancien. L'Apocalypse est pour la forme, et en partie, même pour le fond, un écho d'Ezéchiel et de Daniel. Disons cependant que si l'Ancien Testament était pour les évangélistes et les apôtres l'autorité par laquelle ils prouvaient la divinité de l'Evangile[2], il n'en résulte pas que

[1] Pour le premier article, voy. la livraison de janvier.

[2] Par exemple : Luc XXII, 37 ; XXIV, 25, 45 sq. ; Jean V, 39.

tous se sentissent également liés par elle ; l'attitude des uns est plus libre que celle des autres. Il ne sera donc pas permis d'interroger en bloc le Nouveau Testament sur l'Ancien ; il faudra entendre un à un les témoins.

I

Nous commençons par Jésus. Or quelle est, selon les évangiles qui nous racontent son histoire, l'attitude que Jésus prend à l'égard de l'Ancien Testament ? Celui-ci est à ses yeux une autorité irréfragable. Il n'est pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir. (Math. V, 17.) Il est plus aisé que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'une seule lettre de la loi reste inexécutée. (Luc XVI, 17.) L'Ecriture ne peut être abolie. (Jean X, 34[1].)

D'autre part, on s'étonne combien l'interprétation que Jésus donne de la loi (Math. V) s'inquiète peu du iota et du trait de lettre (v. 18) et va même jusqu'à s'élever bien au delà de la lettre. Ajoutons qu'il s'occupe peu de la loi cérémonielle et fait du commandement de l'amour de Dieu et de celui du prochain l'essence de la loi. (Math. XXII, 40.) Ici il est tout à fait au-dessus de la lettre et habite la sphère de l'Esprit. Il faudra donc bien lire Math. V, 18 des yeux de l'Esprit[2].

Jésus ne fait qu'un emploi purement religieux de l'Ancien Testament. Contrairement à l'esprit des docteurs juifs, il ne se soucie pas d'y chercher les prétentions de son peuple ni les preuves qui les établissent. Fils de l'homme, il représente ici le point de vue universellement religieux et contraste avec le point de vue national. S'il déclare ses disciples heureux de voir et d'entendre ce que beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité en vain de voir et d'entendre (Math. XIII, 16, 17), on songe involontairement au voile, qui, selon Paul, est étendu sur le cœur d'Israël. (2 Cor. III, 14, 15.) Jésus est loin de

[1] On s'étonne que l'auteur, tout en reconnaissant le caractère peu historique des discours du quatrième évangile (pag. 134-136), les cite à l'égal de ceux des synoptiques. V. G.

[2] Mieux vaudrait dire, ce me semble, que les versets 18 et 19 sont des gloses du judéo-chrétien Matthieu. Evidemment ils détonnent. V. G.

reconnaître dans l'Ancien Testament la parfaite lumière qui éclaire tout homme. L'application qu'il fait de l'Ancien Testament consiste au fond à le dépouiller de ses enveloppes nationales, temporaires et locales et à donner un caractère absolu à la valeur relative des « faibles et pauvres rudiments[1]. » Les scribes faisaient dériver avec une apparente justesse la haine de l'ennemi du passage Lév. XIX, 18 : « tu aimeras ton prochain, » puisqu'il y était question des « enfants de ton peuple. » Mais Jésus en tire une conséquence diamétralement opposée, à savoir l'amour des ennemis (Math. V, 43, 44), dont la parabole du Samaritain est le commentaire. Les premiers considéraient les rapports juifs ; Jésus au contraire se plaçait au point de vue purement humain. C'est ce qui lui fait dire que le scribe qui met l'amour au-dessus des sacrifices n'est pas loin du royaume des cieux. (Marc XII, 29 sq.) Il en est de même du sabbat : l'Ancien Testament l'appuie sur une considération extérieure : Souviens-toi que tu as été esclave en Egypte et que l'Eternel t'en a tiré (Deut. V, 15) ; Jésus l'établit par une preuve universellement humaine, fondée dans la nature même des choses : le sabbat a été fait pour l'homme. (Marc II, 27.) Le moral l'emporte absolument sur la pratique extérieure : obéissance vaut mieux que sacrifice. (Cf. Math. XV, 3 sq.) Jésus fait la distinction la plus profonde entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'*opus operatum* et le monde caché des motifs moraux. S'il avait ici les prophètes pour précurseurs, il faut convenir cependant que ceux-ci se renfermaient dans les limites théocratiques qui n'existent plus pour lui. C'est ce qui résulte d'une analyse de la notion du royaume de Dieu qui est le centre de sa doctrine et explique le plus heureusement son œuvre. On trouve des analogies, des racines de cette idée dans l'Ancien Testament : la fondation du royaume (objectivement par la parole, subjectivement par l'appropriation de cette parole par

[1] Le γέγραπται de Math. IV, 4, 6, 10 ne dit pas le contraire. Le point de vue spirituel peut aujourd'hui encore en appeler d'une manière semblable à l'Ancien Testament. Il n'y a que celui qui se cramponne servilement à la lettre qui n'en a pas le droit. On voit au reste combien l'application est spirituelle en comparant Math. IV, 4 à Deut. VIII, 3.

la foi), sa conservation et sa direction (par les rapports personnels du berger avec son troupeau (Ps. XXIII ; Ezéch. XXXIV, 15), sa manifestation (par la confiance, la patience, la douceur, la clémence, l'amour) et enfin sa consommation glorieuse. Mais les différences sont considérables. Au lieu du pacte extérieur de Jahveh avec Israël, nous trouvons ici un rapport intime avec le Père qui est aux cieux. (Cf. Luc XVII, 20 sq.) Le royaume de Dieu se présente comme l'assemblée des fidèles, c'est-à-dire du monde entier, sous son chef, le Fils de l'homme. C'est ce qui éclate surtout Jean XVII. Ici aussi s'applique la règle johannique : la chair ne sert de rien. (VI, 63.) C'est ce dont il importe de se souvenir pour porter un jugement équitable et sain sur l'interprétation que Jésus et ses apôtres ont donnée de l'Ancien Testament. Elle n'est rien moins que scientifique [1]. Personne, par exemple, ne trouvera une prophétie directement applicable au Christ au Ps. CXVIII, 22. Cependant Jésus applique ce passage à sa personne (Math. XXI, 42) ; car là où l'esprit vivifiant est le principe de la contemplation, il s'élève au-dessus des temps, des lieux, des individus ; le relatif est l'enveloppe de l'absolu. Ainsi plus Israël était, pour la conscience

[1] « Si le développement de Jésus est vraiment humain, le savoir du domaine éthico-religieux, notamment celui que suppose l'interprétation, n'a pu lui parvenir que dans la mesure de son temps, de son éducation, de son milieu. Il y a des exemples d'un coup d'œil original qui, sans être formé par l'école, peut deviner le vrai, même dans les savantes questions d'exégèse, sens historique d'un passage, auteur et époque d'un livre. Or on peut attribuer éminemment ce coup d'œil divinatoire au Sauveur. Mais jamais ce coup d'œil ne peut remplacer l'étude scientifique. Jésus est apparu au monde, non pour lui révéler la science, celle des théologiens pas plus qu'aucune autre, mais pour manifester à l'humanité la vérité religieuse et morale par la parole et par la vie. S'il ne se trouve pas dans ses discours une erreur d'herméneutique formelle, on ne saurait pourtant en affirmer *à priori* l'impossibilité, pas plus celle d'une faute grammaticale ou d'une erreur chronologique. Ne nous laissons pas ravir le grand profit que la période du rationalisme critique nous a apporté et qui consiste dans la conscience de la différence qui existe entre le savoir du chrétien religieux qui appartient à l'humanité et le savoir du théologien chrétien qui appartient à l'école. » A. Tholuck, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, 1861, 5. Aufl., pag. 59, 60. V. G.

populaire, le fils de Dieu, plus il était naturel que le véritable Fils de Dieu se mît à la place d'Israël. Il se passe ici un fait analogue à celui du chrétien qui lit l'Ancien Testament pour son édification. Cet emploi ne devient répréhensible que lorsqu'il n'en admet pas un autre plus rationnel. Au reste, Jésus lui-même nous prouve par son exemple que, tout en cherchant le Nouveau Testament dans l'Ancien, on peut rendre justice aux droits de l'histoire et combiner le point de vue concret avec le point de vue spirituel.

Sans doute, aux yeux de Jésus, l'Ecriture a une fin et cette fin c'est lui-même. Luc XXII, 37 : « Je vous dis que cette parole des Ecritures : il a été mis au nombre des criminels, doit encore s'accomplir en ma personne[1]. » Luc XXIV, 44 : « Je vous disais qu'il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes. » Mais comment Jésus envisage-t-il ce témoignage scripturaire ? le cherche-t-il, à l'instar des scribes, dans tel ou tel passage, ou bien dans l'ensemble scripturaire ? Placé à ce dernier point de vue, Jésus considère l'Ancien Testament comme une phase du développement du salut, mais subordonnée à une phase nouvelle destinée à la remplacer. Tous les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean (Math. XI, 13), et plus clairement : la loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; dès lors le royaume de Dieu est annoncé et l'on y entre de vive force. (Luc XVI, 16.) Remarquez bien ces paroles : *jusqu'à Jean :* il ne s'agit pas du volume sacré comme tel, car il ne va pas jusqu'à Jean ; mais il s'agit de la période préparatoire qui va jusqu'à Jean et à laquelle le livre rend témoignage. S'il appelle cette période la loi et les prophètes, c'est que le livre la représente à ses yeux. Nous trouvons ici les temps nouveaux opposés aux temps anciens, comme la pièce de drap neuf au vieil habit et le vin nouveau aux vieilles outres.

[1] Le texte ajoute : *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*, c'est-à-dire : car ce qui me concerne touche *aussi* à sa fin. A entendre Meyer ad h. l., Jésus s'est représenté ici, comme sujet du passage dans son sens historique, un autre personnage dont il est l'antitype. Si cette interprétation est juste, la portée de ces paroles est d'une haute importance pour caractériser la manière dont Jésus envisageait la prophétie. V. G.

Ainsi, aux yeux de Jésus, l'Ecriture est le document d'un passé qui anticipe et annonce les temps nouveaux. Nous ne sommes donc pas surpris que ses discours soient remplis d'exemples bibliques. Il rappelle comment les prêtres au sanctuaire violent le sabbat et comment David entra dans la maison de Dieu et mangea les pains de proposition. Il confond l'incrédulité de ses contemporains par le prophète Jonas et la reine du Midi. Il évoque le témoignage de Sodome et Gomorrhe, de Tyr et de Sidon contre sa génération. Il humilie l'orgueil juif par l'exemple de Naaman le Syrien et de la veuve de Sarepta. Les jours de Noé et de Lot sont pour lui le type de ceux qui précéderont son retour. Le serpent que Moïse a dressé au désert, le pain que les pères y ont mangé sont la prophétie de ses destinées et de l'efficacité de son œuvre. Ainsi tout le passé se dresse devant lui ; il le dégage de la lettre traditionnelle et le fait revivre devant ses auditeurs. Il place la circoncision dans son jour historique, en faisant remarquer que, loin d'être une nouveauté pour Moïse, elle remonte aux patriarches. Il signale la joie d'Abraham lorsqu'il vit le jour du Christ. Et quant à la vie future, il rappelle que Dieu, près du buisson, se nomma le Dieu des patriarches, qui, quoique morts, vivaient pourtant en Dieu[1].

En se transportant ainsi dans les faits pour remonter à l'origine des choses, Jésus se livre, s'il le faut, à la critique. Après avoir montré (Math. XIX, 4 sq.) la pensée de Dieu à l'occasion de la création de l'homme, il signale les maximes relâchées des temps mosaïques : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a autorisés à répudier vos femmes; mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi. » On le voit, Jésus était loin de re-

[1] Math. XXII, 32 : « Dieu s'est dit le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; or il est le Dieu non des morts, mais des vivants. » On a expliqué la pensée de Jésus en disant : Dieu ne pouvait pas s'appeler le Dieu des patriarches, s'ils n'étaient que des phénomènes passagers (Néander); que le rapport dans lequel l'homme se sait *temporairement* avec Dieu détermine la conscience qu'il a de son rapport *éternel* avec Lui (Tholuck). Mais il faut convenir que Dieu est appelé le Dieu des patriarches (Ex. VIII, 6), tant qu'ils vivraient et qu'il serait favorable à Israël pour l'amour d'eux. Il importe peu à la qualification nationale de Jahveh, que les patriarches jouissent maintenant encore d'une existence supérieure. (Hase.) V. G.

garder un commandement comme une norme absolue, par la seule raison qu' « il était écrit. » Pour juger la loi mosaïque sur le mariage, il se place au point de vue de la création qui veut la plus étroite union entre l'homme et la femme. Le moins doit céder au plus : la législation mosaïque ne permet pas de réaliser la haute idée du Créateur ; il faut donc voir ici une concession temporaire et d'une valeur relative. Il en est de même de l'attitude que Jésus prend à l'égard de la loi du talion (Math. V, 38 sq.) : il affirme quelque chose de meilleur qui imprime à la loi un caractère relatif. Nous sommes ici bien loin d'une appréciation mécanique de la Bible.

En effet, loin de suivre ici les sentiers battus, Jésus se montre indépendant. Nous en voyons une preuve frappante dans la manière dont il cite l'Ecriture. Tandis que les évangélistes, et notamment Matthieu, ont l'habitude de ne citer l'auteur biblique que comme organe de Dieu par la formule : τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, Jésus cite simplement avec la formule : comme il est écrit ; comme dit l'Ecriture ; ou bien il nomme l'auteur. En voici des exemples : Math. VIII, 14 : l'offrande que Moïse a prescrite ; XI, 10 : c'est celui dont il est écrit ; XII, 5 : n'avez-vous pas lu dans la loi ? XIII, 14 : pour eux s'accomplit la prophétie d'Esaïe ; Marc VII, 10 : Moïse a dit : Honore ton père et ta mère[1] ; Math. XV, 7 : Esaïe a bien prophétisé sur votre compte ; Math. XIX, 8 : Moïse vous a autorisés ; XXI, 42 : N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures ? Marc XII, 26 : N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, dans le passage où il est parlé du buisson, comment Dieu s'exprima ; Math. XXII, 43 : Comment David en esprit l'appelle-t-il Seigneur ? Luc IV, 21 : Aujourd'hui cette écriture est accomplie ; X, 26 : Qu'est-ce qui est écrit dans la loi ? XXIV, 44 : tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse et dans les prophètes, et dans les Psaumes ; Jean V, 46 : Moïse a écrit de moi ; si vous ne croyez pas à ses écrits... VI, 45 : Il est écrit dans les prophètes ; VII, 19 : Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ? 22 : Moïse vous a donné la circoncision ; 38 : comme dit l'Ecriture. Notons combien

[1] Math. XV, 4 a dans le passage parallèle : *Dieu* a donné ce commandement.

chez Jean Jésus se place au-dessus ou à côté de la loi : VIII, 17 : il est écrit dans *votre* loi ; XV, 25 : la parole écrite dans *leur* loi [1]. Il n'y a qu'un passage où Jésus aurait suivi la méthode usitée si la leçon était certaine. C'est Math. XXIV, 15. Quand donc vous verrez l'abomination, cause de la désolation, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. Notons que ces dernières paroles ne se trouvent pas dans le passage parallèle Marc XIII, 14, à entendre Tischendorf, et y ont été apparemment insérées d'après le texte de Matthieu, selon Meyer.

Les auteurs des écrits sacrés sont donc aux yeux de Jésus des auteurs réels et non apparents. Il est plus difficile de dire ce qu'il pensait de l'inspiration. Il n'y a qu'un passage qui nous fournisse quelque lumière : πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι [2] κύριον αὐτὸν καλεῖ ; (Math. XXII, 43.) Il est certain que le ἐν πνεύματι marque une qualité que l'homme comme tel ne possède pas. On n'a pour s'en convaincre qu'à comparer Luc II, 27, où il est dit que Siméon entra ἐν πνεύματι au temple, après qu'il eut été averti ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου qu'il ne verrait point la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. (v. 26.) Jésus aura donc admis des conditions extraordinaires de l'Esprit chez les auteurs de l'Ancien Testament. Mais il n'en résulte pas qu'en reconnaissant une opération de l'Esprit dans un psaume messianique, il ait étendu ce phénomène jusqu'à l'appliquer également à toute autre parole de l'Ecriture. Qu'on se rappelle qu'il n'a vu qu'une concession humaine dans la loi du mariage. (Deut. XXIV, 1.) On ne saurait admettre qu'il eût affirmé qu'une pareille parole fut prononcée ἐν πνεύματι [3].

[1] Dans ce *votre* et ce *leur* on reconnaît l'antipathie que le quatrième évangile a pour les Juifs, esclaves de la loi, ne connaissant pas Dieu (VII, 28), le haïssant (XV, 24) ; ils sont enfants du diable (VIII, 44). Jésus condamne donc la loi telle que les Juifs l'entendaient, selon l'auteur du quatrième évangile. V. G.

[2] Marc XII, 36 : ἐν πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Luc XX, 42 supprime l'un et l'autre et y substitue : ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν.

[3] Jésus donne David pour auteur du Ps. CX. (Cf. Math. XXII, 43.) Or il est évident que le poète appelle le Roi auquel il s'adresse (v. 1) son Seigneur et s'adresse à lui à la seconde personne. (v. 2, 3, 5.) David ne saurait donc être l'auteur du psaume, comme le veut la suscription traditionnelle. (Ledavid). V. G.

Jésus admet donc des degrés, des différences. Il traite à peu près les lois rituelles et civiles de la loi mosaïque, pour parler avec Paul, de « lettre qui tue » ou « de la partie qui sans manquer d'éclat, ne laisse pas que de passer. » (2 Cor. III, 11.) Il est probable qu'en parlant de plantes que le Père Céleste n'a pas plantées et qui seront arrachées (Math. XV, 13) Jésus a eu en vue les préceptes lévitiques relatifs aux aliments. Il s'énonce dans le même sens sur le sabbat (Math. XII, 1 ss.), sur le jeûne (Math. IX, 14 ss.), sur le mariage (Math. V, 27 ss.), sur le serment (Math. V, 33 ss.) Il n'a pu voir ainsi dans le mosaïsme, lequel embrasse plus que la législation mosaïque, que « la vieille outre » qui ne saurait supporter le nouveau vin. En affirmant que le Fils de l'homme est plus que le temple (Math. XII, 6), Jésus n'a-t-il pas dépouillé le service sacré de l'autorité absolue dont il jouissait auprès des juifs ?

Il est donc évident que Jésus prend en face de l'Ancien Testament une autre position que ses contemporains. Absolue pour eux, cette autorité n'est que relative pour lui, en tant que le code sacré lui rend témoignage (Jean V, 39, 45) et trouve en lui l'accomplissement qu'il ne pouvait que préfigurer. (Luc XXII, 37; XXIV, 25; Math. V, 17.) Il importe donc de connaître l'Ancien Testament et de l'accepter (Jean l. l. Luc XVI, 29), mais avec la conscience que le royaume de Dieu n'y est pas prêché. (Luc XVI, 16.)

Quant au témoignage que l'Ancien Testament rend à la personne de Jésus, celui-ci ne le cherche pas seulement dans quelques passages prophétiques qui parlent expressément de lui, comme cela se voit Math. XXII, 43 sq. ; mais la révélation israélite est en général, à ses yeux, une préparation du salut, souvent typique et destinée à s'accomplir. (Luc IV, 21 ; XVII, 27 ss. ; Math. XII, 39 ss. ; XIII, 14; Jean III, 14; VI, 32; VIII, 56.) Jésus admet une révélation non seulement en paroles, mais aussi en faits.

Ce n'est pas que nous attribuions à Jésus une parfaite théorie de la révélation, mais nous lui croyons un sentiment immédiat qui le dirigeait sûrement à cet égard. C'est ce qui explique sa méthode d'interprétation : loin de se perdre dans les subti-

lités rabbiniques, elle reste toujours simple, saine et pratique. Il n'allégorise pas, il ne joue pas avec la lettre. D'autre part cependant il franchit les limites de ce qu'on peut appeler le sens propre commandé par une méthode rigoureusement scientifique. Ainsi, parlant de Jean-Baptiste, il déclare, en faisant allusion à Mal. IV, 5 : « et si vous voulez l'accepter, c'est lui qui est l'Elie qui devait venir. » (Math. XI, 13.) Elie a reparu en Jean, revêtu des marques distinctives de ce zélateur de la religion. Voilà une libre interprétation du prophète ; Jésus semble le sentir lui-même, lorsqu'il ajoute : εἰ θέλετε δέξασθαι. Nous ne nous étonnons donc pas de le voir s'appliquer (Math. XXI, 42) la pierre que les constructeurs avaient rejetée (Ps. CXVIII, 22), quoique le psalmiste évidemment ne songeât pas au Messie. Mais l'analogie n'accordait-elle pas à Jésus le droit d'affirmer par rapport à lui-même, le vrai chef d'Israël, ce que le psalmiste disait du peuple ? C'est ainsi qu'il a pu appliquer encore Ps. XL, 10 à Judas (Jean XIII, 18) et appliquer à lui-même (Jean XV, 25) ce qui se rapporte à un fidèle inconnu. (Ps. XXXV, 19 ; LXIX, 5.) En effet, ces justes innocents qui souffraient pour l'amour de Jahveh n'étaient-ils pas autant de préfigurations du Rédempteur en qui la souffrance de l'innocent s'est réalisée de la manière la plus parfaite ? Il n'y a qu'un rationalisme sec qui puisse méconnaître ici une loi générale. Il en est autrement de « l'abomination de la désolation » dont Jésus parle Math. XXIV, 15 et qu'il emprunte à Dan. IX, 26. Nous ne saurions, comme lui, appliquer à la destruction de Jérusalem des paroles qui appartiennent à la période des Maccabées. Nous pouvons admettre l'erreur, sans en faire un reproche à Jésus. Cependant, même en se plaçant à notre point de vue, n'aurait-il pas pu envisager la profanation du Temple sous Antiochus comme type précurseur de la profanation par excellence [1] ?

Nous pensons donc que la manière dont Jésus considérait l'Ecriture offre certains traits fondamentaux qu'une saine

[1] La difficulté relevée ici disparaît pour ceux qui ne voient dans les discours eschatologiques que l'œuvre, soit en partie, soit en totalité, de l'Eglise primitive. V. G.

interprétation doit encore admettre de nos jours. Les voici :

1° Le salut attesté par l'Ecriture a eu un développement historique ; c'est un progrès de l'imparfait vers le parfait.

2° L'Ancien Testament ne saurait être par conséquent une autorité absolue.

3° L'Ancien Testament renferme des types et des prophéties qui se sont accomplis en Christ.

4° L'Ecriture doit être expliquée par elle-même, mais selon l'Esprit.

5° Les livres canoniques seuls entrent en considération [1].

Il faut dire que le protestantisme du XVIe et du XVIIe siècle n'a guère pu s'élever à la hauteur de ces principes. On a *mécanisé* la révélation ; on a confondu l'Ecriture avec elle et on est tombé dans ces théories de l'inspiration qui étaient incompatibles avec le caractère relatif de la révélation.

Malheureusement la Bible elle-même se trouve être ici complice. Plusieurs écrivains du Nouveau Testament ont à peine soupçonné le développement organique du salut et se sont montrés partisans de l'inspiration mécanique. Ils se sont montrés plus fidèles aux traditions juives qu'à la liberté élevée dont Jésus leur avait donné l'exemple. En raison du respect absolu que le protestantisme portait à l'Ecriture, ces précurseurs ont dû exercer une influence funeste et restreindre cette liberté évangélique qui s'applique aussi à la lettre.

Il sera donc important d'étudier la manière dont les écrivains du Nouveau Testament se sont placés en face de l'Ancien.

II

La formule constante par laquelle Matthieu introduit un passage prophétique, est : τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου ou bien οὕτως

[1] L'auteur ajoute : Jésus ne cite pas de livres apocryphes, pas même Luc XI, 49 : διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν. On serait porté au contraire à y voir le souvenir d'un écrit perdu. Matthieu (XXIII, 34, 35) reproduit la même prophétie avec quelques variantes, en la mettant dans la bouche de Jésus. Mais le διὰ τοῦτο des deux évangélistes marque une prophétie qui s'accomplit. M. Renan pense que cette citation est empruntée à un livre d'Hénoch. (XXXVII, 1-4.) *Vie de Jésus*, 1882, p. 366. V. G.

γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, etc. II, 5, 17, 23; III, 3; IV, 14, etc. ou bien τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, I, 22.

Les formules de Luc correspondent à celles de Matthieu. Luc I : 70 Dieu a parlé διὰ στόματος τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ. Act. III, 18 : διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν. Ou bien Act. I, 16 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προεῖπεν διὰ στόματος Δαυεὶδ. Act. IV, 25: Dieu a parlé διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδός σου. XXVIII, 25 : καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου.

Paul renferme la même conception dans la formule : Dieu a annoncé d'avance son Evangile διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις. (Rom. I, 2.) Il va même (Gal. III, 8) jusqu'à prétendre que l'Ecriture, prévoyant la justification des gentils par la foi, en a donné la promesse à Abraham en disant : toutes les familles de la terre seront bénies en toi. (Gen. XII, 3.) L'Ecriture est ici synonyme de Dieu.

L'auteur de l'épître aux Hébreux va encore plus loin. En citant Ps. XIV, 7 il dit : καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (III, 7) et affirme que Dieu parle ainsi ἐν Δαυεὶδ (IV, 7), c'est-à-dire dans le Psautier.

Il faut dire cependant que d'autres auteurs sont plus réservés dans leurs citations. C'est surtout le cas de Jean dont les allégations ont beaucoup de rapport avec celles de Jésus. Jean I, 23 : comme a parlé le prophète Esaïe ; 46 : celui dont ont écrit Moïse dans la loi et les prophètes ; XII, 38 : afin que la parole du prophète Esaïe fût accomplie. Ou bien simplement : il est écrit (II, 17) afin que l'Ecriture fût accomplie (XIX, 24.) Notons cependant que Jean ne saurait se représenter la prophétie ou le type sans un facteur supérieur. C'est ainsi qu'après avoir cité une prophétie d'Esaïe, il déclare que ce prophète a parlé ainsi « parce qu'il voyait la gloire de Christ et parlait de lui. » (XII, 41.)

Bref, pour tous les écrivains du Nouveau Testament, l'Ancien est un tout homogène, sans nuances essentielles ; il est pour eux « l'Ecriture » ou « les Ecritures, » destinées à établir la vérité et la nécessité de l'Evangile de Jésus-Christ.

Cependant tous ne montrent pas une égale aptitude dans la manière d'appliquer l'Ecriture à ce but. Matthieu saisit avec em-

pressement la moindre apparence d'une allusion messianique. Rien de moins judicieux et de moins sévère que sa critique lors qu'il s'agit d'obtenir une prédiction. (Math. II, 15 et Osée XI, 1 ; Math. II, 18 et Jér. XXXI, 15 ; Math. VIII, 17 et Esa. LIII, 4 ; Math. XII, 16 sq. et Esa. XIII, 1-4 ; Math. XXVII, 9 et Zach. XI, 13.) Le passage le plus étrange est sans doute Math. II, 23. Jésus alla s'établir dans une ville appelée Nazareth, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται [1].

Paul, au contraire, est habile à utiliser des passages et l'ensemble de l'Ancien Testament et à grouper la matière biblique dans l'intérêt d'un point de vue grandiose. Adam est pour lui l'initiateur du monde pécheur, Jésus au contraire celui d'un nouveau développement de l'humanité. La loi n'occupe dans les dispensations divines qu'une place intermédiaire ; elle est intervenue, παρεισῆλθεν (Rom. V, 20), ou bien ajoutée à la promesse, προσετέθη (Gal. III, 19) afin de précipiter le mouvement de l'humanité vers le Christ. L'époque de la grâce, inaugurée par la promesse faite à Abraham, a été dès l'origine l'idée dominante. Ainsi Paul a ramené l'histoire, antérieure au christianisme, à quelques vues d'ensemble et y a reconnu un développement successif. Il y a une véritable grandeur à avoir su ramasser des siècles dans une seule pensée et à tenir d'une main sûre le fil conducteur à travers le long cours des âges. Aucun regard de son temps n'a été plus pénétrant que le sien. Malheureusement pas plus que ses contemporains il n'a su distinguer entre l'Ecriture et l'histoire, ni reconnaître dans l'une le document qui rend témoignage à l'autre. C'est ici que le rabbinisme l'enchaînait. Il confond la révélation qui va s'éclaircissant dans son développement historique avec le témoignage scriptuaire qui l'accompagne et il substitue l'une à l'autre. Voici quelques exemples. Rom. XI, 2 sqq. : comme

[1] Il serait en effet très embarrassant de montrer les passages des prophètes qui justifient cette allégation. On dit que le mot *nezer*, rejeton, appliqué au Messie par Esaïe, (XI, 1), est aussi la racine du nom de Nazareth. En résulte-t-il que, d'après le prophète, Jésus devait s'établir à Nazareth? Le fait est que nous nous trouvons ici devant une allégation caractéristique du rabbinisme. V. G.

autrefois du temps d'Elie, il y en avait sept mille qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal, de même il y a maintenant aussi un reste qui sera sauvé, selon l'élection de la grâce. Au lieu de mettre simplement en parallèle le fait du passé et celui du présent, Paul ne peut pas s'affranchir du rabbinisme et cite l'exemple en disant : Ne savez-vous pas ce que l'*Ecriture* dit dans le passage où il est parlé d'Elie, comment il porte plainte à Dieu contre Israël : Seigneur, ils ont tué tes prophètes, etc. Gal. IV, 30 : τί λέγει ἡ γραφή ; il aurait fallu dire : que dit Dieu à Abraham ? En revanche, Rom. IX, 7-9, Paul se dépouille de l'enveloppe scripturaire et traite simplement le fait. Remarquons encore qu'il est amateur de types. Ainsi les événements du désert τύποι συνέβαινον αὐτοῖς, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν. (1 Cor. X, 11 ; cf. Rom. XV, 4.) L'intention qui présidait à ces événements était de les faire servir d'avertissement aux contemporains de Paul. De même la création de la lumière est le type de l'illumination spirituelle qui émane du Christ. (2 Cor. IV, 6.) L'apôtre va même jusqu'à demander si Moïse, en ordonnant dans la loi de ne pas emmuseler le bœuf qui foule le grain, ne l'a pas dit certainement de nous, ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει ; (1 Cor. IX, 9, 10 [1].) De là à l'allégorie il n'y a qu'un pas et Paul n'hésite pas à le franchir. La colonne de nuée et le rocher, Sara et Agar, Isaac et Ismaël sont autant d'allégories. (1 Cor. X, 1 sqq. ; Gal. IV, 22 sqq.) Disons cependant qu'en reconnaissant que tout cela a un sens allégorique ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal. IV, 24), il montre avoir la conscience de ne plus se mouvoir sur le sol ferme des faits.

Nous constatons ainsi chez Paul une étrange confusion de sens historique et de sympathies traditionnelles. S'il saisit d'une part la marche historique de l'économie du salut, il ne sait pas, d'autre part, distinguer entre l'histoire et le livre qui l'atteste ; pour lui l'Ecriture comme telle est la révélation divine, fixée une fois pour toutes. Dans le dernier cas, renonçant au point de vue historique, tout en cherchant un contenu absolu que le

[1] Il y a des interprètes scandalisés qui, insérant μόνον après βοῶν, traduisent : Est-ce que Dieu ne se met en peine que des bœufs ? Cf. Rückert ad l. V. G.

sens littéral ne supporte pas, il ne lui reste que la typologie ou l'allégorie. S'il n'avait été qu'un juif, il aurait dû nécessairement se perdre dans les extravagances rabbiniques, sans règle ni boussole, au gré des caprices les plus arbitraires. Mais il n'en était pas ainsi des auteurs du Nouveau Testament. Toutes leurs allégories devaient servir Christ ; tous leurs types devaient préfigurer le salut apporté par Lui au monde. Christ est pour eux le centre caché de l'Ancien Testament et le premier leur fournit assez de lumière pour ne pas s'égarer dans le second. C'est ce qui fait que leurs allégories ne sont jamais des bizarreries absurdes. Même dans le passage risqué de l'étrange interprétation du nom d'Agar (Gal., IV, 21 sqq.) l'apôtre ne demande qu'à exprimer la grande pensée de son système, la libre grâce. Le Nouveau Testament a donc le grand avantage de rattacher l'interprétation allégorique de l'Ancien à Christ, de lui imposer par ce moyen un frein et de la purifier. Ajoutons que, vu la condition peu scientifique de l'époque, les apôtres n'avaient d'autre moyen que l'allégorie pour rattacher au service de l'Evangile les passages que la méthode grammatico-historique est seule en état d'éclaircir. Ici cependant le procédé simple de Jésus démontre la supériorité du Maître aux disciples. Ceux-ci tombaient dans de nombreuses bévues, parce que souvent même le sens littéral des passages leur échappait ; cela se voit principalement dans le premier évangile et dans les procédés de l'auteur allégoriste de l'épître aux Hébreux, où la typologie joue un plus grand rôle que dans toutes les autres épîtres. D'après ce dernier auteur, la loi n'a pas l'image même des choses ; elle ne possède que l'ombre des biens à venir. (Hébr. X, 1.) On sait jusqu'où est allée la typologie dans cet écrit par la sacrificature de Melchisédec. (VII, 1-3.) D'autre part n'oublions pas combien le même auteur retrace le caractère relatif et transitoire de l'Ancien Testament et avec quel bonheur il met l'histoire au service des intérêts moraux et pratiques. (XI.) Si Paul reconnaît plutôt dans l'Ancien Testament la préparation du Nouveau et dans la loi le παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, l'auteur de l'épître aux Hébreux envisage la théocratie israélite avec son sanctuaire et ses institutions rituelles comme l'emblème

de la perfection qui est apparue en Christ. Chez l'un c'est l'intérêt pratique qui l'emporte, chez l'autre l'intérêt théorique.

Le première épître de Pierre s'explique aussi d'une manière significative sur les rapports qui existent entre les deux alliances. (1 Pier. I, 10-12.) N'étant pleinement qu'en Christ, le salut n'a pas pu être pleinement connu avant son apparition. N'y a-t-il pas ici d'insondables profondeurs pour les anges[1]? Si les prophètes ont fait du salut l'objet de leurs recherches et de leurs investigations (ἐκζητεῖν, ἐξερευνᾶν), la révélation qu'ils ont obtenue était moins destinée à eux qu'à une génération plus heureuse à qui les témoins du Christ ont prêché l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel. C'est pour elle que la prophétie a sa véritable importance. Ainsi Pierre considère la prophétie comme le parvis, qui ne permet pas encore l'entrée dans le sanctuaire. Cependant les prophètes souhaitaient ardemment d'y entrer, en vertu de l'esprit de Christ qui habitait en eux (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χριστοῦ, vers. 11). Ils ont dû témoigner de cette révélation à la postérité. L'auteur reconnait évidemment dans la prophétie un élément divin et un élément humain : la recherche et l'investigation d'une part, le Saint-Esprit habitant dans les prophètes, de l'autre. Le maître d'un côté, les instruments de l'autre ; mais les révélations de l'un dépassent l'horizon des autres et excitent leurs ardents soupirs.

Tous les auteurs du Nouveau Testament s'accordent donc à reconnaître que si l'Ancien Testament a annoncé la perfection, il ne l'offre pas. Ils reconnaissent des phases, des degrés dans la révélation de Dieu. La parole de Dieu, adressée en divers temps et en diverses manières aux pères par les prophètes (Hébr. I, 1), a préparé les voies au Fils de Dieu et à sa révélation. Paul s'explique ici d'une manière plus catégorique encore lorsqu'il dit que le moment venu (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, Gal. IV, 4) Dieu en Christ a brisé la servitude de la loi et inauguré la υἱοθεσίαν.

Si nous possédons dans les deux grandes moitiés de l'Ecriture un tout organique, un parvis et un sanctuaire, une préparation et une consommation, on comprend pourquoi le

[1] 1 Pierre I, 12 : εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

Nouveau Testament puise une si grande partie de sa vie dans l'Ancien et le convertit si bien en sa chair et son sang qu'il est difficile de démêler l'un d'avec l'autre. Les notions du Nouveau Testament ont pris naissance dans l'Ancien : foi, vie, justice, sainteté, vérité, fidélité, miséricorde, grâce, peuple de Dieu, serviteur de Dieu, service de Dieu, loi, promesse, chair, âme, esprit. Bref, l'Ancien Testament fournit partout la matière que le Nouveau doit s'assimiler et pénétrer de son Esprit. Cependant les rapports réciproques restent si intimes, qu'il est possible, sur le terrain du Nouveau Testament, de revêtir l'idéal chrétien de l'avenir d'une forme purement israélite, comme on le voit dans l'Apocalypse.

Constatons encore que le Nouveau Testament ignore presque entièrement la littérature extra-canonique. Hébr. XI, 35, il est vrai, fait évidemment allusion à 2 Macc. VI, 18 ss.; VII, 7. Mais Jannès et Jambrès sont des noms dus à la tradition rabbinique (2 Tim. III, 8) et la tradition populaire a pu fournir à Jude (v. 9) la mention de la contestation de l'archange Michel avec le diable qui lui disputait le corps de Moïse. Il n'en est pas cependant de même du v. 14 de Jude, où nous trouvons une citation du livre d'Hénoch[1]. Mais ce passage est absolument isolé et n'empêche pas de dire que les auteurs du Nouveau Testament ont connu et respecté avec beaucoup de tact les limites qui séparent les livres canoniques des livres non canoniques. Quant aux premiers, ils ne citent ni le Cantique, ni Esther, ni l'Ecclésiaste, ni les Chroniques, ni quelques-uns des petits prophètes. Faut-il en conclure que les auteurs du Nouveau Testament aient attaché moins de prix à ces livres? Ce serait trop risquer que de dire : *dum silent condemnant*.

En revanche, le silence du Nouveau Testament permet de conclure que la littérature apocryphe n'était pas considérée comme appartenant à l'Ecriture. On ne lui emprunte ni citation, ni type. Tout au plus pourrait-on trouver çà et là quel-

[1] Ce livre, commencé sous les Asmonéens, s'est enrichi successivement de plusieurs sections d'une main chrétienne, mais qu'il ne convient pas de supposer postérieures au milieu du premier siècle. *Dillmann*, Bibellexikon de *Schenkel* in voce *Henoch*. V. G.

ques allusions ; mais ces allusions prouveraient seulement qu'on connaissait fort bien cette littérature[1]. Au reste, les apocryphes eux-mêmes n'engageaient pas à se faire passer pour un élément du canon. Pour eux le canon est déjà clos. (Jés. Sir. proœm. Sir. XXIV, 32; XXXVIII, 37; XLVIII, 10; XLIX, 5; 1 Macc. I, 56. Cf. II, 59; VII, 17; 2 Macc. VIII, 23.) Ils se trouvaient eux-mêmes destitués de l'esprit de révélation (1 Macc. IV, 46; IX, 27; XIV, 41) et puisaient en conséquence leur sagesse dans le livre de la loi. C'est pourquoi ils invoquent l'indulgence de leurs lecteurs. (2 Macc. XV, 38.) Ce qui décide la question, c'est qu'ils se trouvent en dehors de la continuité de la révélation. Ce sont tantôt des récits qui ne s'insèrent nulle part (Judith, Tobie), tantôt une historiographie abrupte dont les fils ne se rattachent pas au passé, tantôt une sagesse qui n'est que le pâle reflet de la sagesse biblique (Sirach) ou bien un legs d'éléments tant profanes que sacrés (Sagesse de Salomon). Nous devons protester au nom de l'analogie de la foi contre l'admission de ces livres, fût-ce même comme deutérocanoniques. Quoi qu'il en soit, l'Eglise catholique n'a pas sur ce point le Nouveau Testament pour elle : le concile d'Hippone, en 393, a décrété la canonicité des apocryphes.

Si les résultats obtenus par M. Walz sont fondés, on pourra, ce me semble, en tirer quelques conséquences importantes.

On débat toujours encore la question de savoir dans quelle mesure Jésus nous a été fidèlement rendu, du moins dans les *synoptiques*. Il en est qui désespèrent de pouvoir jamais parvenir à donner de Jésus un portrait approchant de la réalité. D'autres conseillent de s'en tenir uniquement aux paroles que les synoptiques lui attribuent et de les accepter au nom de leur correspondance aux cris les plus profonds de notre âme. Il me semble que la manière dont les évangélistes nous ont communiqué l'emploi que Jésus a fait de l'Ancien Testament rend un témoignage curieux à la fidélité de la tradition évangélique. Les évangélistes ont rendu un fait dont ils n'avaient guère conscience. S'ils ont souvent mis leurs idées dans la

[1] Des passages tels que 1 Cor. II, 9, Jacques IV, 5 permettent d'avoir une opinion différente. V. G.

bouche de Jésus, ici au moins ils l'ont reproduit dans son originalité. Le fait est d'autant plus précieux qu'il est impossible de l'accepter, comme tant d'autres paroles de Jésus, au nom de l'assentiment du cœur et de la conscience. Il s'impose par le simple rapprochement du Maître et de ses disciples immédiats : ils ont transmis un emploi de l'Ancien Testament qu'ils se sont montrés incapables de faire eux-mêmes. C'est une pierre apportée à l'historicité de la tradition évangélique. S'il ne faut pas en exagérer la valeur, il ne faut pas non plus en méconnaître le prix. M. Renan a donc eu tort de dire : les principes d'exégèse de Jésus ressemblaient beaucoup à ceux qui avaient cours alors et qui font l'esprit des Targumim et des Midraschim [1].

Une seconde conséquence concerne la *personne de Jésus*, je veux dire sa supériorité à son milieu. On l'a contestée et on est allé jusqu'à proclamer la supériorité de Paul, en disant que celui-ci avait été le vrai fondateur du christianisme. On a invoqué le fait que Jésus n'avait pas, comme Paul, déclaré catégoriquement l'abrogation de la loi, qu'il montait selon sa coutume à la synagogue le jour du sabbat, qu'il fréquentait les fêtes juives, qu'il disait tant à ses disciples qu'aux troupes de gardér tout ce que les pharisiens et les scribes leur disaient de garder. (Math. XXIII, 1, 2.) On peut opposer à ces allégations le respect de Jésus pour l'attachement de son peuple à la loi de leurs pères ; la crainte du désordre qui naîtrait d'une abrogation prématurée, comme Luther consentit, avant la Wartbourg, à l'exercice du culte catholique par les protestants. On peut signaler aussi la sagesse qui laisse au temps, c'est-à-dire, au développement providentiel de la parole qu'elle avait semée, le soin d'abolir ce qui devait l'être. On se rappellera surtout que, loin d'être le continuateur du judaïsme, ce qui caractérise l'œuvre de Jésus, c'est la rupture avec l'esprit juif sur le sabbat, le divorce, les jeûnes, et, s'il est permis d'adopter les conclusions de M. Walz, la manière dont il considère, explique et applique l'Ancien Testament, à la différence

[1] Vie de Jésus, 1882, p. 32.

de ses disciples immédiats, sans en excepter Paul. Ce procédé l'élève visiblement au-dessus de son milieu.

Signalons comme troisième conséquence la manière dont il *nous* convient d'envisager l'Ancien Testament. Rien n'est plus commun que d'entendre appuyer une vérité chrétienne par un appel à l'Ancien Testament, du moment que cet appel peut répondre au besoin de la cause qu'on défend. On confond ainsi les deux alliances, au lieu d'user d'une saine critique. Eh bien ! cette critique de l'Ancien Testament est fondée *en principe* par le procédé de Jésus lui-même qui nous autorise par son exemple à condamner les abus que les écrivains du Nouveau Testament ont fait de l'Ancien et à adopter une meilleure herméneutique que la leur. Ce n'est pas à dire cependant que celle de Jésus doive déterminer la nôtre et nous engager à sacrifier la méthode historique, qui replace l'œuvre dans le milieu où elle s'est produite, à la méthode intuitive de Jésus, qui « avait la clef de l'Ecriture dans son cœur. » Ce serait immoler une des plus belles conquêtes du christianisme subséquent au milieu où Jésus naquit et à Jésus qui, tout en protestant contre son siècle et sa race, était de son siècle et de sa race. Ce serait renier le travail séculaire de la réflexion au nom des inspirations essentiellement religieuses et séparer comme incompatibles des dons qui veulent être combinés au plus grand profit de l'intelligence de la vérité de l'Evangile.

4° Le témoignage rendu au Nouveau Testament par lui-même.

On sait qu'autrefois on se flattait d'établir l'inspiration du Nouveau Testament en disant que les livres qui le composent ont pour auteurs soit un apôtre, soit un disciple d'apôtre. Mais cette assertion est fort contestable pour les Evangiles, les Actes, et en général pour tous les écrits qui ne portent pas les noms des auteurs en tête. L'Eglise les attribuait, à l'exception de l'épître aux Hébreux, soit à des apôtres (le premier et le quatrième évangile, les épîtres de Jean) soit à des disciples

d'apôtres (le second et le troisième évangile, les Actes) et ainsi indirectement aux apôtres. Marc et Luc étaient censés représenter Pierre et Paul et ceux-ci étaient les hommes de la révélation. Mais avons-nous le vrai Matthieu dans le premier évangile ou bien un inconnu? les autres évangiles et les Actes ont-ils été composés ou non sous l'influence directe des apôtres? Il sera bon de ne pas faire dépendre les caractères de la canonicité de la question des auteurs, mais de les chercher dans les écrits eux-mêmes. Si un écrit nous fait l'impression de véracité, il en résultera un préjugé favorable pour l'auteur, qu'il ait été ou non apôtre ; on accordera que l'esprit de révélation régnait encore dans le milieu de cet auteur. Ce sera non la « fides humana » mais la « fides divina » qui nous dirigera dans nos appréciations. Du moment que le contenu d'un écrit nous a gagnés, nous pouvons nous passer des appuis extérieurs.

Voyons maintenant ce que le Nouveau Testament nous apprend sur l'inspiration de ses auteurs.

I

Nous commençons par les Evangiles. Deux d'entre eux s'expliquent sur leur but. On connaît le prologue de Luc I, 1-4. Plusieurs, dit-il, avaient de son temps essayé d'écrire l'histoire de Jésus-Christ d'après les témoins oculaires. Si ces essais avaient satisfait notre auteur, il les aurait recommandés à Théophile ; mais il a préféré, après de soigneuses recherches, traiter l'objet d'une manière indépendante et raconter les événements dans leur ordre (καθεξῆς) et exactement (ἀκριβῶς), afin de fournir à Théophile une connaissance certaine de ce qu'il ne tenait que de la tradition orale. Nous avons donc ici un auteur qui a consulté les sources et les a exploitées avec fidélité, dans la mesure de ses forces.

Le quatrième évangéliste ne prétend pas à l'exactitude de Luc ; au contraire, il a la conscience de ne pas avoir épuisé la matière. Mais il a fait un choix de détails « afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » (Jean XX, 31.) Nous n'avons donc pas affaire ici à un historien calme et circonspect,

mais à un cœur brûlant de foi et d'amour. C'est ce qui ne l'empêche pas de rendre un témoignage véritable : il se dit témoin oculaire (Jean I, 14) et affirme expressément la véracité de son témoignage à une certaine occasion (Jean XIX, 35).

Les deux autres évangiles ne se sont pas expliqués sur leur but. Il faudra donc en consulter le contenu. Quant à Matthieu qui commence par une généalogie laquelle ramène par David à Abraham et montre jusqu'à soixante-dix fois l'accomplissement des prophéties en Jésus, il n'est pas difficile de constater sa tendance. Son évangile est écrit pour Israël et est destiné à lui recommander Jésus comme Messie. Il est plus difficile de définir le second évangile. Il s'attache aux faits ; il a une prédilection pour les faits puissants qu'il communique avec une brièveté piquante ; il ne s'embarrasse pas beaucoup de l'Ancien Testament ; sans accuser une tendance spéciale, il se distingue par son tableau animé.

Enfin le style de chaque évangéliste se définit aisément : Matthieu est le plus hébraïsant, Marc n'est pas exempt de latinismes, Luc écrit un grec plus correct, du moment qu'il est indépendant de ses documents, et si Jean est grammaticalement exact , sa syntaxe n'est rien moins que conforme au génie de la langue grecque.

Nous nous trouvons donc placés en face de quatre individualités dont il faut supposer qu'elles n'ont pas saisi toutes les faces de leur objet. Chez Matthieu, en effet, c'est la parole qui prédomine, l'enseignement du prophète par excellence. Marc déploie devant nous l'activité variée de son héros, qui combat avec énergie les maux de la terre et manifeste ainsi la puissance du royaume de Dieu. Pour Luc, l'importance universelle du Christ domine son évangile : Israël est trop étroit pour lui. L'œuvre du Rédempteur est essentiellement humaine, dépouillée de toutes les étroitesses nationales et traditionnelles. Cette couleur individuelle est d'autant plus remarquable que les trois premiers évangiles s'accordent souvent mot à mot ; tout en s'attachant scrupuleusement à leurs sources, ils ne laissent pas de revendiquer chacun son indépendance. Cette individualité est plus frappante encore dans le quatrième évangé-

liste. Il donne un programme qu'il développe fidèlement. D'un bout à l'autre éclate la δόξα τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς. Il ne s'agit pas d'une biographie, mais de quelques traits propres à faire ressortir cette gloire. C'est ce qui fait de cet évangile le plus subjectif de tous. Tout porte l'empreinte johannique, les discours de Jésus comme ceux de Jean-Baptiste.

Nous sommes donc bien loin de l'inspiration traditionnelle. On en appelle à la promesse du Saint-Esprit « qui ferait ressouvenir les disciples de tout ce que Jésus avait dit » (Jean XIV, 26); mais cette promesse n'appartiendrait pas à Marc ni à Luc. On en appelle encore à l'esprit de vérité qui devait ὁδηγήσειν les disciples ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (Jean XVI, 13). Mais on oublie deux choses: la première, c'est que le terme d'ἀλήθεια chez Jean a une signification morale telle qu'il est question de ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, ce qui est le synonyme de « marcher dans la lumière. » (1 Jean I, 6, 7.) Mais supposé que « la vérité » pût être prise dans le sens d'infaillibilité, il faudrait y renoncer à cause de toutes les erreurs et de toutes les inexactitudes qui abondent dans les évangiles. Nous en citerons quelques-unes.

Qu'on compare Marc XIV, 12 à Jean XIII, 1, 2; XIX, 31, 42. D'après le premier il y eut un repas pascal, ce qui n'eut pas lieu chez le dernier, qui d'ailleurs fixe un jour plus tôt le crucifiement du Seigneur. En comparant Math. XXVII, 44 à Luc XXIII, 39 sqq. nous trouvons que selon le premier les deux crucifiés placés à la droite et à la gauche de Jésus l'insultèrent et que selon Luc l'un d'entre eux se convertit. Le discours de la montagne rapporté par Matthieu V, VI et VII se trouve disséminé chez Luc; l'oraison dominicale est amenée chez l'un autrement que chez l'autre; il en est de même d'autres sentences ou paroles: ce qui constitue des différences notables en fait de chronologie. Le récit de Judas dans Matthieu offre plusieurs incorrections: le nom de Jérémie remplace celui de Zacharie; le passage prophétique est défiguré et le trésor du temple (jotsâr) est transformé en potier (jotsêr); enfin Matthieu se trouve ici en contradiction patente avec Act. I, 18 sqq.

Les évangiles portant ainsi les traces de l'humaine imperfection, nous ne saurions leur donner le nom de Parole de Dieu

ni leur attribuer une inspiration directe. Les auteurs pouvaient s'en passer ; ils avaient vu et entendu (Act. IV, 20) ou bien, comme Luc, ils avaient étudié consciencieusement les sources (Luc I, 1-4). Prenons-les tels qu'ils sont et appliquons-leur les mêmes méthodes que celles que nous employons dans l'étude de l'histoire en général.

On dit : mais ces évangiles ont fait de tout temps une merveilleuse impression sur les âmes. Sans doute. Mais d'où vient-elle ? c'est qu'ils exposent si simplement le grand objet qui les préoccupe ; ils ne demandent qu'à présenter Jésus à leurs lecteurs. Il règne, du moins dans les synoptiques, une admirable abnégation qui ne cherche qu'à glorifier son Seigneur et son Maître et qui se dit : il faut qu'il croisse et que je diminue. L'intérêt des récits de la Passion est tel que, pour parler avec avec Lessing [1], « on ne saurait y introduire la tête d'une épingle sans rencontrer un passage qui n'ait pas occupé une foule des plus grands artistes. » Et pourtant, chez les auteurs, pas un mot de malédiction contre les ennemis, pas un cri de pitié, pas une exclamation de douleur. N'y a-t-il pas là un gage de fidélité ?

Mais c'est surtout la figure qu'ils tracent qui nous inspire de la confiance. Ce n'est pas ainsi qu'on invente, disait Jean-Jacques. En effet, cette vie où règne une si parfaite harmonie, si différente de ce que le monde avait vu, si peu judaïque malgré son milieu juif, ces paroles merveilleuses que dix-huit siècles ont méditées et qui sont si inséparables de la civilisation, tout cela pourrait-il être un produit de l'imagination de la primitive Eglise ? Il s'agira alors d'expliquer cette Eglise. D'où vient-elle ? Elle était là avant la rédaction des évangiles. Nous avons dans le Nouveau Testament des documents plus anciens qui attestent sa présence : ce sont les épîtres de Paul. Mais celles-

[1] *Laocoon*, XIV. Man kann kaum den Kopf einer Nadel in die Leidensgeschichte setzen, ohne auf eine Stelle zu treffen, die nicht eine Menge der grössten Artisten beschäftigt hätte. Die Evangelisten erzählen das Factum mit aller möglichen trockenen Einfalt, und der Artist nutzt die mannichfaltigen Theile desselben, ohne dass sie ihrer Seite den geringsten Funken von malerischem Genie dabei gezeigt haben.

ci possèdent déjà la christologie des évangiles. Paul parle de la descendance davidique de Jésus (Rom. 1, 3), de son abaissement inspiré par l'amour (2 Cor. VIII, 9), de sa mort pour nos péchés, de son ensevelissement, de sa résurrection (1 Cor. XV, 3). Il parle de Céphas et des douze. Il connaît le baptême et la cène. Ses idées eschatologiques ont une grande affinité avec celles des synoptiques sur la parousie et la fin du monde. Quelques traits de l'image qu'il trace du Christ rappellent Jean (1 Cor. VIII, 6; Col. I; Philip. II, 6 ssq.); sa morale ne manque pas de rapports avec le sermon de la montagne (Rom. XIII, 8-10; XII, 14, 17-21). Enfin, de concert avec tous les auteurs du Nouveau Testament, Paul confesse Jésus comme le Seigneur, le Fils de Dieu. Que Jacques soit judéo-chrétien, Pierre ami du milieu, Paul ethnico-chrétien, Jean universaliste, n'importe, tous reconnaissent la dignité centrale de la personne de Jésus-Christ. Nous en concluons que les évangélistes, loin d'avoir imaginé la figure du Christ, l'ont au contraire empruntée à la foi de la chrétienté apostolique. D'ailleurs sans cette foi, sans cette sympathie qui en est la condition, ils n'auraient pas pu nous tracer cette image. L'esprit de Christ vivait en eux ; ils écrivaient ἐν πνεύματι.

Cette inspiration consistait à réveiller, à ranimer, à fortifier la vie intime, à diriger l'homme intérieur vers les choses divines, en sorte que l'homme tout entier : intelligence, cœur, volonté, entrât au service du Seigneur. C'est un état habituel, non momentané ; non tombé du ciel sans préambule, mais préparé. Il revêt quelquefois le caractère de l'imprévu dans l'extase, dans la vision. Mais alors encore les conditions morales ne manquent pas, au contraire, la prière est plus vive. (Act. X, 9 sqq.) *Nil est in visione quod non fuerit prius in corde ;* la vision n'a d'autres intuitions que celles auxquelles le cœur était disposé. L'inspiration ne consiste donc pas dans une communication de nouvelles vérités surnaturelles ; cela est si vrai que quelquefois elle est incapable de rendre la réalité. Le quatrième évangéliste le prouve bien : on ne lui refusera pas l'inspiration et cependant il est incapable de fournir une histoire proprement dite. Les synoptiques moins inspirés que lui, nous

ont transmis des matériaux historiques infiniment plus sûrs. Leur inspiration à tous consiste en ce qu'ils ont tracé une image de leur Maître qui permet à tous les siècles de se mettre en rapport avec lui. Plus cette œuvre est défectueuse, plus ses effets sont étonnants et confirment la belle parole de Paul : ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.

II

Nous ne nous arrêterons pas longtemps au livre des Actes. Il retrace la fondation et la propagation de la primitive église : celle de Jérusalem dirigée par les douze ; l'œuvre de Pierre qui commence le baptême des gentils ; Paul enfin entreprend énergiquement la conversion du monde païen. Il y a des portions du récit à la première personne (XVI, 10-17 ; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1 - XXVIII, 16) ; elles sont dues à un témoin oculaire, compagnon de Paul. La seconde partie du livre écrit en grec coulant et correct, comparée à la première moitié dont le style a une couleur hébraïque, donne la certitude que l'ensemble se compose de différents documents amalgamés. On a voulu y voir une certaine tendance à concilier les deux partis de judéo-chrétiens et d'ethnico-chrétiens qui se trouvaient dans une attitude hostile l'un à l'autre. Nous n'entrons pas dans cette discussion et nous nous contentons de signaler l'avantage trop rare que nous avons ici de pouvoir confronter les récits des Actes avec les données des épîtres de Paul. L'essentiel pour nous est de pouvoir constater encore ici ce que nous avons remarqué plus haut sur l'évangile de Luc et sa remarquable préfacé, c'est qu'il ne saurait être question de l'inspiration traditionnelle. Mais notre auteur écrivit encore ici ἐν πνεύματι, c'est-à-dire à une époque de grande fermentation ; il a su garder un juste milieu entre le rigorisme légal d'un étroit particularisme et une liberté antinomiste. Il s'est choisi parmi les nombreux personnages de l'Eglise primitive les héros les plus éminents : Pierre, Etienne, Paul ; il a signalé les vrais progrès du royaume de Dieu et ne s'est pas éloigné de l'unique fondement qui avait été posé, savoir Jésus-Christ. Pour apprécier la haute valeur d'une pareille histoire, on n'a qu'à se rap-

peler la dégénération de la littérature apocryphe, par exemple les Clémentines. C'est alors qu'on estimera le caractère mesuré et sain des Actes; le contenu du livre lui rendra témoignage et sera la mesure de son inspiration.

III

Nous passons maintenant aux épîtres et d'abord à celles de Paul.

L'épître aux Romains nous offre le développement de l'idée de la justification par la foi à l'aide de la dialectique et de l'Ancien Testament. Si grandiose et riche qu'elle soit, cette épître ne nous présente qu'une seconde assise de la révélation; c'est une construction qui repose sur un fondement déjà posé; ce n'est que l'œuvre de l'apôtre, le processus de sa pensée. Dès lors l'examen est dans son droit. Et quelle en sera la règle, le principe? Ce sera l'évangile de Jésus-Christ que l'auteur professe. Il faudra donc d'abord fixer cet évangile pour se demander ensuite jusqu'à quel point Paul l'a fidèlement reproduit. Cela est d'autant plus indispensable que Jacques (II, 24) tire une tout autre conclusion que Paul (Rom. III, 28) du même passage de l'Ancien Testament. (Gen. XV, 6.) Il s'agira de constater lequel des deux a raison et si peut-être chacun d'eux ne représente pas une face de la vérité qui trouve son unité supérieure en Jésus-Christ. Nous concluons donc qu'ici on ne peut parler qu'improprement de révélation. Cette conclusion s'applique naturellement encore davantage aux épîtres du même apôtre, où son individualité joue un plus grand rôle. C'est ce qui nous frappe dans la première épître aux Corinthiens; les divisions religieuses avaient provoqué l'intervention de l'apôtre et il entre dans toutes sortes de détails. On ne saurait qualifier ces discussions si personnelles, si pauliniennes de révélations du Christ ou de paroles de Dieu au sens restreint; qu'on se rappelle sa joie (I, 4) et sa tristesse (I, 11), ses défauts de mémoire (I, 16) et ses aveux d'indignité (XV, 9). Ailleurs il distingue nettement entre le Seigneur et lui (VII, 12, 25) et déconseille le mariage par des considérations empruntées à la proximité de la parousie et de la fragilité du monde (VII, 29, 31)

et ajoute : δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Il donne son conseil précisément parce qu'il possède l'esprit de Dieu ; la possession de cet esprit ne rend pas son opinion personnelle superflue et ne le dispense pas de la réflexion ni de la responsabilité que nous avons à assumer pour tout ce qui part de nous. Cette possession marque que la pensée de l'apôtre, ses impressions, sa volonté sont pénétrées de l'esprit de Dieu ; que celui-ci lui confère un tact ou un instinct justes. Ce n'est pas à dire qu'il en soit rendu infaillible : il s'est trompé au contraire sur la fin du monde et en conséquence ses vues sur la préférence à donner au célibat (VII, 25, 26) manquent de justesse. Il sera permis aussi de ne pas trouver tout à fait incontestable la discussion que Paul engage sur la tête couverte et la tête découverte de l'homme ou de la femme qui prie et qui prophétise. (1 Cor. XI, 3-16.) Notons enfin que le dialecticien reparaît encore vers la fin de l'épître. (Chap. XII, XIV, XV.) Cette puissante individualité cependant n'égare pas l'apôtre. En nous dévoilant des profondeurs cachées, en nous ouvrant de nouveaux horizons, il nous révèle le ἐν πνεύματι λαλεῖν. L'évangile de Jésus-Christ est et reste son objet invariable ; la fidélité à l'Evangile est le premier devoir de celui qui parle en esprit, car il n'est qu'un ministre de Christ et qu'un dispensateur des mystères de Dieu. (1 Cor. IV, 1.) Il est inutile d'insister en développant la seconde épître aux Corinthiens, lutte violente engagée avec ceux qui refusent à Paul la dignité apostolique ou l'épître aux Galates, autre combat livré aux chrétiens judaïsants qui veulent ramener les fidèles sous le joug de la loi. Toutes les lettres que nous possédons de Paul sont des productions du moment ; elles sont dues à des causes personnelles ou locales ; loin d'être une révélation absolue, elles ne nous révèlent l'absolu latent qu'après avoir été dépouillées de leur enveloppe temporaire et individuelle et saisies par l'Esprit.

En est-il autrement des épîtres catholiques ? Nous y trouvons non des révélations, mais l'esprit de la révélation ; non directement une parole de Dieu, mais des pages nourries de la révélation divine et fondées sur elle. Ce qui en fait des écrits canoniques, ce n'est pas leur autorité originale, mais leurs rap-

ports avec Jésus-Christ. Il faut donc les apprécier par leur contenu, et c'est ce que l'Eglise a fait. L'épître de Jude, la seconde de Pierre, la seconde et la troisième de Jean ne sauraient être mises sur la même ligne que les autres épîtres, et celle aux Hébreux sent trop la scolastique et manque trop de simplicité et d'originalité pour compter parmi les productions les plus importantes de la littérature du Nouveau Testament. Pas plus que les autres épîtres catholiques, elle ne présente quelque chose de nouveau ; le parallèle même de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est qu'une amplification des idées de Paul.

IV

Nous voilà parvenu à l'Apocalypse. Ce livre prétend être non seulement un témoignage rendu à la révélation donnée en Jésus-Christ, mais une révélation de l'avenir. « Mets par écrit les choses que tu viens de voir, soit celles qui sont actuellement, soit celles qui doivent arriver ensuite. » (Apoc. I, 19.)

La forme est celle de visions. Reste à savoir ce qu'il faut ici entendre par elles. L'auteur se dit ἐν πνεύματι, en ravissement, en extase, au moment où il les reçut, mais au moment où il écrit, elles appartiennent au passé (comp. le ἐγενόμην I, 10 et le γράψον ἃ εἶδες, 19) et les facultés de son esprit reprennent leurs droits habituels. Il faut la mémoire, la réflexion, la rédaction[1]. Quant à la rédaction, elle est d'un bout à l'autre inspirée par les prophètes de l'Ancien Testament, surtout par Ezéchiel et Daniel, et l'art y joue un grand rôle. Quant à la pensée fondamentale, elle n'est pas neuve. Jésus avait annoncé les grandes luttes et le triomphe final du royaume de Dieu. Le Maître avait appelé ses disciples à partager sa croix. L'Apocalypse remplit l'intervalle qui sépare le commencement

[1] On y remarque des incorrections grammaticales très graves, des barbarismes et des solécismes. Ne pouvant les attribuer au Saint-Esprit, on les nia. Ainsi Quenstedt, *Théol. did. polem.* I, pag. 82, dit : aliud est ἑβραΐζειν, aliud βαρβαρίζειν et σολοικίζειν. Illud de N. T. affirmamus, hoc negamus. Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum et cum primis θεοπνεύστων non sunt exigenda, sed potius ex exemplis sacris et profanis ampliandas et perficiendas regulas esse statuimus. V. G.

du salut de sa consommation. Ici il n'y a de nouveau que la première parousie du Christ et le millénium, suivi de la dernière irruption des puissances hostiles et de l'enchaînement final de Satan. Si le millénium signifie que les siècles de combats seront suivis de la victoire et que la farine finira par être pénétrée du levain, nous n'avons aucune objection, mais nous ajoutons qu'inspirée par Jésus-Christ cette pensée nous paraît fort naturelle. Mais quant à la première résurrection (Apoc. XX, 5) nous remarquons que l'Evangile ne parle que d'une seule. (Jean V, 28, 29.) Aussi l'Eglise, en n'admettant pas officiellement une double résurrection, a-t-elle bien senti qu'elle s'engageait ici dans une matière scabreuse. Ainsi la valeur du livre ne réside pas dans l'enrichissement matériel que notre connaissance religieuse y puise, mais dans l'impression grave, solennelle, saisissante que le cœur chrétien en reçoit ; l'inspiration encore ici est morale et religieuse.

Toutefois on insiste et on dit que les apôtres étant hommes du Saint-Esprit, cet Esprit leur a révélé une foule de choses inconnues, comme aux anciens prophètes. Nous ferons remarquer 1° que tous les croyants reçurent le Saint-Esprit le jour de Pentecôte (Act. II, 13), puis les samaritains (VIII, 17), Corneille et sa famille (X, 44-46), et les nombreux passages des épîtres. (Rom. VIII, 9, 14 ; 1 Cor. XIV, 1 sqq. ; 2 Cor. V, 5 ; 1 Jean II, 27.) 2° Le don de prophétie ne s'attachait pas exclusivement au ministère apostolique ; on pouvait être apôtre sans être prophète, et prophète sans être apôtre. Ajoutons que le προφητεύειν du Nouveau Testament différait à plusieurs égards de celui de l'Ancien Testament. Qu'on se représente sous l'Ancien Testament une exhortation adressée à tous les fidèles, comme celle-ci : aspirez aux dons spirituels, et surtout au don de prophétie. (1 Cor. XIV, 1.) Sous l'ancienne alliance Dieu choisit ses instruments ; sous la nouvelle une large porte s'ouvre à la prophétie. Là on est saisi de l'Esprit, ici on le recherchera. Là on trouve des esprits qui résistent à l'impulsion supérieure, ici chacun doit soupirer après elle. Là c'est une vocation à laquelle tout le reste est sacrifié, ici c'est un don qui se combine avec toutes les vocations légitimes. Celui qui prophétise édifie,

exhorte, console. (1 Cor. XIV, 3.) Qu'il entre dans l'assemblée quelque homme qui ne croit pas ou quelque homme du peuple, il est confondu par tous ceux qui prophétisent, jugé par eux ; les choses cachées au fond de son cœur sont mises au jour ; et, frappé de ce qu'il entend, il tombe la face contre la terre, adore Dieu et reconnaît que Dieu est véritablement au milieu de nous. (1 Cor. XIV, 24, 25.) On le voit; le prophète ici n'avait pas un mandat divin, comme les anciens prophètes ; il ne faisait qu'obéir au besoin intime d'annoncer les choses magnifiques que Dieu avait accomplies à son égard. Dans ce sens Paul et tous les autres apôtres étaient ou pouvaient être prophètes. Il résulte de l'universalité du charisme prophétique, sous la nouvelle alliance, qu'on ne saurait le revendiquer en faveur de l'inspiration traditionnelle du Nouveau Testament. Aussi Paul reconnaît-il à tout prophète ou homme spirituel l'aptitude de juger de ce qu'il écrit. (1 Cor. XIV, 37.)

Mais, dira-t-on, les apôtres n'avaient-ils pas au moins de temps en temps des communications divines spéciales, des ἀποκαλύψεις, qui n'étaient pas le partage du reste des mortels.

Il me semble que l'évangile de Jean répand du jour sur la nature de ces révélations. Le Saint-Esprit, dit le Seigneur à ses apôtres, vous guidera (ὁδηγήσει) en toute la vérité (XVI, 13) ; c'est une introduction successive, régulière dans la connaissance religieuse. Cet esprit « ne parlera pas de son chef, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera ce qui doit arriver. » (Ibid.) Il est donc lié à la parole du Christ ; c'est en Lui qu'il puise ses communications. « Il me glorifiera, parce qu'il prendra ce qui est à moi et vous l'annoncera » (v. 14). On dirait un bouton qui développe successivement les fleurs et les fruits, sous l'action de la lumière et de la chaleur. C'est dire que le Saint-Esprit révèle aux croyants beaucoup de choses cachées, mais rien de spécifiquement nouveau. Le Saint-Esprit se rattache à ce que les disciples savent de Jésus, il leur enseigne toutes choses et les fait ressouvenir de tout ce qu'il leur a dit (διδάξει καὶ ὑπομνήσει, Jean XIV, 26). Ces promesses s'éclaircissent après la Pentecôte. Pierre a baptisé Corneille. Mais comment a-t-il pu s'y résoudre ? Il a une vision, mais ce n'est là qu'une

image qu'il ne comprend pas. Il hésite en lui-même (ἐν ἑαυτῷ διηπόρει, Act. X, 17) sur le sens de la vision qu'il avait eue ; il se livre à de profondes réflexions (διενθυμουμένος, v. 19) et la présence des messagers de Corneille ne tarde pas à jeter le jour définitif sur la vision. — Quant à Paul, la révélation du chemin de Damas peut nous éclairer sur toutes celles qu'il a eues. Il nous la décrit en disant : il a plu à Dieu ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. (Gal. I, 16.) C'est-à-dire que Paul parvint à s'assurer que Jésus était le Fils de Dieu et le Christ pour le monde entier. C'était déjà un fait manifesté au monde par la vie et l'œuvre de Jésus. Il s'agissait de faire adopter ce fait par Paul et de lui faire sentir sa vocation apostolique. C'est ce qui arriva par la révélation intérieure (ἐν ἐμοί). Il ne reçut pas une communication de doctrines, mais une impression ineffaçable. Cette impression explique, par exemple, sa grande thèse de la justification par la foi : malgré sa prétendue justice, il n'avait à offrir à Dieu qu'un déficit moral et cependant Dieu l'avait comblé de sa grâce, Jésus-Christ lui était apparu ! (1 Cor. XV, 10.) Dès que la révélation a imprimé la droite direction au cœur et à la volonté, l'esprit trouve sa voie et la vraie connaissance en jaillit. Ailleurs la vision sert à inspirer le courage (Act. XVIII, 9), à pousser à l'œuvre (XVI, 9), à se tourner vers les gentils. (XVIII, 11 ; XXII, 17-21 ; Gal. II, 2.) C'est le renouvellement ou le prolongement de la révélation première.

Mais supposé que cette idée d'une révélation subjective échue à Paul et fixée une fois pour toutes à l'entrée de son apostolat fût en contradiction avec Paul lui-même (cf. 2 Cor. XII, 2); supposé qu'il faille admettre chez lui une intervention réitérée et surnaturelle du monde supérieur, qu'est-ce que cela prouve pour ses lettres ? Il en résulte que la Providence a revêtu un de ses organes les plus éminents de la force d'en haut dans les moments décisifs, mais il n'en résulte pas qu'elle lui ait dicté les mots et les phrases ou qu'elle ait conçu son système. Ces expériences spirituelles ne lui ont ni suggéré de nouvelles idées ni épargné la peine de mettre sa pensée par écrit.

On insiste encore et on demande ce que signifient donc ces mystères dont Paul parle si fréquemment ? Le μυστήριον ne mar-

que pas des vérités qui dépassent les bornes de la raison humaine, mais celles que l'homme ne saurait reconnaître avant qu'elles lui soient révélées. Les mystères sont les choses de l'Esprit de Dieu, que l'homme qui ne vit que de la vie animale (ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος) n'accueille pas, ne comprend pas et traite de folie; au contraire l'homme spirituel (ὁ πνευματικός), qui a reçu l'esprit qui vient de Dieu, connaît (εἰδῶμεν) les grâces que Dieu nous a faites. (1 Cor. II, 12, 14, 15.) Il n'y a que les semblables qui se comprennent. C'est ainsi que s'expliquent les locutions du mystère de la foi, du mystère de la piété (1 Tim. III, 9, 16): la vérité que possèdent la foi et la piété, mais qui est cachée à ceux qui manquent de foi et de piété. C'est ce qui est confirmé par l'importante définition que l'apôtre donne de l'Evangile: mystère *caché* de toute éternité et avant tous les âges, mais *manifesté* maintenant aux saints, à qui Dieu a voulu *faire connaître* combien les gentils sont devenus riches de cette gloire que ce mystère [de rédemption] confère, richesse qui consiste en ce que Christ est parmi eux, Christ en qui ils possèdent l'espérance de la gloire [céleste]. (Col. I, 26, 27; cp. Rom. XVI, 25.) Paul est ici d'accord avec Jésus qui déclare qu'il est donné à ses disciples de *connaître* (γνῶναι) les mystères du royaume des cieux, mais pour ceux qui sont en dehors, cela n'est pas donné (Math. XIII, 11; Marc IV, 11); qui loue Dieu de ce qu'il a caché ces mystères du royaume des cieux aux sages et aux intelligents (aux scribes et aux pharisiens qui passaient pour tels dans l'opinion publique) et de ce qu'il les a révélés aux enfants (les disciples peu versés dans la science juive Math. XI, 25), et qui affirme que ce n'est pas la chair et le sang (l'homme naturel) qui auraient pu inspirer à son disciple la foi qu'il professe. (Math. XVI, 17.)

Si Paul donne le nom de mystère au royaume de Dieu, à l'Evangile par excellence, nous ne sommes pas étonnés de le voir appliquer ce terme à tel ou tel point particulier : la partie a le caractère de l'ensemble. Ainsi il appelle mystère le rejet temporaire d'Israël jusqu'à l'entrée de la plénitude des gentils. (Rom. XI, 25.) Il prouve cette thèse par des passages prophétiques (26, 27), parties intégrantes du mystère de Dieu, et par

la considération de la fidélité de Dieu dont il tire les conséquences. (29-31.) La grande lumière centrale de la foi qu'il possède lui permet d'éclairer les recoins de l'économie du salut. Il en est de même du mystère de la parousie et de ses détails. Voici, dit-il, un mystère que je vous communique : nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous changés en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. (1 Cor. XV, 51, 52.) Tout cela était donné par la résurrection du Christ d'une part et par l'attente de la parousie de l'autre. S'il déclare parler de cet avenir ἐν λόγῳ κυρίου (1 Thes. IV, 15), il faut songer ici, comme chap. II, 13, à la prédication orale. Or, comme Paul place sur la même ligne ses instructions orales et ses instructions écrites (2 Thes. II, 15), il faudra entendre le λόγος Κυρίου dans un sens large. S'il n'a pas été un instrument passif de Dieu dans la prédication à Thessalonique, il ne l'a pas été davantage dans la lettre qu'il lui adresse, et son λόγος Κυρίου marque le Seigneur comme auteur, de la même manière qu'un penseur qui développe le même système dit que c'est la doctrine du maître qui revit dans le disciple. Au reste, il faut convenir qu'on peut entendre ici « la parole du Seigneur » dans le sens d'une révélation spéciale. Cela n'est pas au moins le cas du passage où Paul affirme avoir appris du Seigneur (ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, 1 Cor. XI, 23) le récit de l'institution de la cène. Il s'agit d'une tradition authentique. A quoi aurait servi ici une communication directe ? D'ailleurs, puisque nous avons les récits de Paul et de Luc d'un côté, ceux de Matthieu et de Marc de l'autre, de quel côté sera l'authenticité ? Et si l'on se prononce en faveur des premiers, comment accordera-t-on les incorrections des derniers avec l'inspiration littérale ?

Voici notre conclusion. La révélation chez Paul a deux faces : elle est objective, et c'est le fait de l'apparition de J.-C. ; elle est subjective lorsque ce fait est accepté par la foi ; c'est alors que l'Evangile illumine l'homme de ses splendeurs (2 Cor. IV, 5) et que l'homme a les yeux du cœur illuminés. (Eph. I, 17.) C'est le domaine de la vie morale et religieuse. En conséquence, les portions doctrinales des épîtres de Paul sont ou le développement du germe déposé dans l'âme par la révélation sous sa

double face, ou la systématisation de faits révélés, par exemple : la loi et l'évangile. Les portions morales sont l'application des principes chrétiens aux divers domaines de la vie. Ce qui distingue Paul, c'est d'une part le puissant génie qui lui a permis de plonger des regards si pénétrants dans l'économie du salut; et de l'autre, sa subordination absolue aux intérêts du royaume de Dieu. Le premier don est dirigé par le second ; les conditions morales sont déterminantes. Il n'en résulte pas pourtant une science absolue des choses divines. L'apôtre lui-même déclare : nous ne connaissons que partiellement. (1 Cor. XIII, 9.) Et il a bien montré qu'il pouvait se tromper en estimant devoir assister encore vivant à la parousie (1 Thes. V, 17) ; perspective, au reste, qu'il a modifiée plus tard. (1 Cor. V, 8 ; Philip. I, 23.)

Si les autres apôtres diffèrent de Paul en ce qu'ils n'ont pas eu de chemin de Damas, mais s'ils ont été, en revanche, les témoins de la vie de leur Maître (1 Pier. V, 1 ; 1 Jean I, 1 sqq.), ils considèrent, comme lui, la révélation accordée par l'apparition de J.-C. comme le centre de leur prédication. Semblables à Paul, ils n'ont pas de révélations essentiellement nouvelles à communiquer. « C'est de Celui qui est saint (J.-C.), dit Jean aux fidèles, que vous avez reçu l'onction et que vous savez toutes choses. Je vous ai écrit, non que vous ne connussiez pas la vérité, mais parce que vous la connaissez. » (1 Jean II, 21.)

Conclusion.

La Bible est la parole de Dieu donnée à l'Eglise : voilà l'axiome du vieux protestantisme. Or il est inadmissible. Les livres bibliques ne sont pas écrits pour servir d'oracles à l'Eglise. L'Ancien Testament ne savait rien de l'Eglise et les écrits du Nouveau s'adressent à des groupes de chrétiens plus ou moins restreints. Chaque livre se forma sans avoir égard à une littérature dont il ferait un jour partie. C'est ce que prouvent les parallèles, les redites, les doubles qui abondent dans les deux recueils. Il s'est perdu des livres qui, cités dans les canoniques et mis sur la même ligne qu'eux, auraient pu trou-

ver une place convenable dans le canon [1]. Le recueil des livres de l'Ancien Testament s'est fait à une époque dépourvue de l'esprit de révélation. On fit un choix et n'admit comme canonique que ce qui semblait bon et authentique. Il en est de même de la formation du Nouveau Testament : il fallut trois siècles de tâtonnements pour fixer le canon. Or faudra-t-il acquiescer simplement à la décision de la synagogue juive et à celle de l'Eglise des premiers siècles, si dépourvus de critique? Ne pouvons-nous pas dire aussi : δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν? Ne pouvons-nous pas aussi nous permettre un jugement?

Nous tenons surtout à faire observer que l'identification de l'Ecriture et de la parole de Dieu est contraire à l'Ecriture même. Prenez le psaume CXIX, où il est question constamment de la *parole de Dieu* (דְּבַר יְהוָה) ; l'expression est vague ; elle est synonyme de loi, de témoignages, de voies, de commandements, de statuts, d'ordonnances, mais certainement elle n'est pas synonyme d'Ecriture. Chez les prophètes encore moins. Ici la parole est avant tout une propriété vivante, c'est un ordre à suivre, une charge à remplir. Quand les prophètes se taisent, il est dit que la parole de Dieu est rare. (1 Sam. III, 1.) La parole de Dieu n'est pas enfermée dans la lettre écrite ; elle vit sur les lèvres de celui qui l'annonce. Dans le Nouveau Testament, la parole de Dieu ne marque pas tel ou tel fait historique, mais la vérité révélée dans ce fait et rapprochée de la conscience humaine. Ainsi personne ne prendra « la parole de Dieu » dans la parabole du semeur (Math. XIII, 19-23) pour synonyme d'Ecriture. C'est la vérité religieuse que Jésus prêchait. Heureux ceux qui l'écoutent, disait-il, et qui la gardent. (Luc XI, 28.) La parole de Dieu, pour Paul, c'est la prédication de Christ. (2 Cor. II, 10.) C'est ne pas falsifier la parole de Dieu que de manifester la vérité. (2 Cor. IV, 2.) Bref, la parole de

[1] Les anciens dogmaticiens le niaient : « Providentia non permisit ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius ecclesiæ semel destinavit. » Quenstedt, Theol. did. pol. I, 189. On trouvait des échappatoires en présence de faits comme ceux qui se constatent 1 Cor. V, 9; Col. IV, 16. V. G.

Dieu marque non la forme écrite ou parlée, mais la force spirituelle qui agit sur l'esprit[1].

La Bible n'est donc pas la révélation ou la parole de Dieu ; elle en est le résultat littéraire. Dans quelques cas nous constatons ce qu'on a appelé un *impulsus ad scribendum*, comme chez quelques prophètes et chez l'apocalypticien ; mais, du reste, y aurait-il autre chose qu'un besoin purement humain de transmettre ce qu'on savait ou éprouvait, comme le prouve le ἔδοξε κἀμοί de Luc I, 3? De là, par exemple, les divergences qui existent dans les discours eschatologiques de Jésus que les synoptiques nous ont rapportés.

Tirons de la distinction que nous venons de faire quelques conséquences importantes :

1° Une parole biblique isolée ne saurait plus avoir une autorité absolue. A priori, le γέγραπται ne suffit point. Il faudra demander où cela est écrit, quel est le contexte, dans quel rapport le passage se trouve avec l'ensemble de la révélation ; bref, nous mettons l'esprit au-dessus de la lettre. Sans cela il faudra ériger en loi absolue l'instruction de Jacques sur le devoir envers les malades (V, 14) ou les directions de Paul sur la tenue des femmes à l'Eglise. (1 Cor. XI.)

2° La Bible ne sera plus l'oracle dans tous les cas possibles ni dans tous les domaines. Ainsi le récit de la création dans la Genèse repose sur le degré de développement de la science à l'époque où ce récit fut rédigé ; son point de vue est géocentrique ; son astronomie est enfantine ; le ciel est une voûte fixe

[1] Remarquez combien les prophètes distinguent la parole de Dieu qu'ils communiquent d'avec les détails historiques qui la précèdent. (Ezéch. I, 1-3.) Jérémie distingue nettement son volume, qu'il appelle « les paroles de Jérémie, » d'avec « la parole de l'Eternel qui lui fut adressée. » (I, 1-4.) De même Luc III, 2, l'ordre prophétique confié à Jean-Baptiste est appelé « la parole de Dieu ; » mais les détails chronologiques (v. 1) ne sont pas la parole de Dieu ; c'est le récit de Luc qui emprunte ses données non à une révélation divine, mais à ses documents historiques. (I, 1-4.) De même pour les apôtres et notamment pour Paul, la parole de Dieu, la révélation ne consistait pas à savoir que Jésus avait vécu et souffert, — c'était de l'histoire, — mais à sentir qu'il était le Fils du Dieu vivant. (Gal. I, 16.) V. G.

et l'empire des morts est un souterrain dans les profondeurs de la terre. De même on n'approuvera pas Jaël, quoique la Bible l'approuve (Jug. IV, 21 ; V, 24; cp. Ps. CXXXVII, 9), ni le psalmiste qui estime que les morts ne louent point l'Eternel (Ps. CXV, 17).

Mais, dit l'orthodoxie, nous admettons que la révélation de l'Ancien Testament n'a été que préliminaire, préparatoire et ne constitue que le parvis du sanctuaire. Eh bien! dans ce cas elle renie son principe et reconnaît que l'Ancien Testament n'était pas un livre donné au monde pour lui apprendre la volonté de Dieu, ni un système de doctrines morales et religieuses, mais le document de la religion israélite. Le Nouveau Testament, à son tour, ne peut prétendre à une autre dignité. Lui aussi est un document ; mais l'objet dont il témoigne est tout autre chose que le document qui lui rend témoignage. L'un est le centre, l'autre la périphérie. Or ce centre, quel est-il ? C'est Christ, disait Luther. Il était sur le bon chemin, mais on ne le suivit pas[1]. On identifia la Bible et la révélation et il fallut à tout prix mettre tout en parfaite harmonie, Jacques et Paul, les synoptiques et Jean ; il fallait bannir la critique des textes. Qu'on fasse la distinction indiquée et l'on pourra franchement reconnaître les imperfections de la Bible. On pourra dire qu'il y a une foi possible sans Bible, c'est-à-dire sans papier et sans encre, puisque abstraitement parlant, la prédication du Christ peut se faire oralement, comme cela s'est vu au premier siècle de l'Eglise. Aussi Christ n'a-t-il ni écrit une Bible ni enjoint à ses disciples d'en composer une, mais de prêcher l'Evangile. C'est ce qui explique le fait que le Nouveau Testament ne trahit pas la moindre idée de devoir servir un jour de sainte

[1] On connaît le criterium adopté par Luther : « les livres bibliques respirent-ils le Christ ? (ob sie Christum treiben). Ce qui n'a pas Christ pour objet n'est pas apostolique, quand même Pierre et Paul l'auraient enseigné. En revanche, prêcher Christ est apostolique lors même que cela se ferait par Judas, Anne, Pilate, Hérode. » W. W. XIV, 149. Walch. M. Walz appelle cela le bon chemin. Je n'en crois rien. Luther confondait Christ avec le dogme de la justification par la foi. De là sa critique arbitraire et qui lui fit prononcer tant de jugements téméraires. V. G.

Ecriture à la chrétienté. Si la seconde épître de Pierre (III, 15 sq.) parle des épîtres de Paul de manière à leur attribuer une espèce de canonicité, c'est précisément ce trait qui rend l'authenticité de cette épître si suspecte, pour ne pas parler d'autres soupçons fondés (2 Pier. III, 4). Disons plutôt que cette épître prouve que lorsque la *viva vox* des premiers témoins se fût éteinte, les écrits des apôtres en vinrent compenser la perte. Leur autorité s'accrut rapidement. Si l'âge apostolique mettait déjà sur la même ligne les apôtres et les prophètes (1 Pier. I, 12), il ne faut pas s'étonner qu'on ait transporté plus tard cette autorité aux écrits des apôtres et à ceux de leurs disciples.

Paul parle de ses παραδόσεις. (1 Cor. XI, 2; 2 Thes. II, 15; III, 8). Faut-il entendre par ce terme, avec l'Eglise romaine, des choses que le Nouveau Testament ne nous apprend pas? Ou bien l'Ecriture est-elle, quant au contenu, identique à la tradition, avec cette seule différence qu'elle est fixée sur le papier? Le christianisme, selon nous, n'est pas un ensemble de dogmes, de préceptes, de rites, mais un ensemble de faits (Jésus-Christ, sa parole, sa vie, sa mort, sa résurrection) tellement puissants que chacun doit prendre à leur égard une position de foi ou d'incrédulité, d'amour ou d'hostilité. D'où il résulte que la tradition ne peut y ajouter rien d'essentiel. C'est dire qu'elle ne saurait être comparée à l'Ecriture et qu'elle pourrait tout au plus offrir des choses d'une valeur secondaire, telles que des directions relatives à la vie conjugale, comme nous en trouvons 1 Cor. VII. Quant aux traditions dont Paul parle, elles ne diffèrent pas de la prédication de l'évangile; celle-ci est une παράδοσις, soit de vive voix, soit par écrit. (2 Thes. II, 15.) Or en confrontant d'une part la parole transmise et reçue (1 Thes. II, 13; IV, 1) et de l'autre le principe général adopté par l'apôtre (1 Cor. II, 1, 2), nous parvenons à la conclusion que les παραδόσεις dont il parle se résument dans la prédication du Christ et l'exposition des devoirs qui en résultent.

L'Ecriture porte le cachet de sa vérité, non en ce sens que les effets que la parole écrite produit sur le lecteur s'appliquent

à la lettre de cette parole, ainsi que l'ancienne orthodoxie l'entendait en avançant le témoignage du Saint-Esprit, mais en ce sens que Christ, le royaume de Dieu, le monde moral et religieux de la Bible sont vrais. Le volume sacré n'est que le serviteur appelé à nous introduire dans ce monde. Il faut se garder de la confusion du contenant et du contenu. Après avoir reçu l'impression que la religion du Christ est vraie, nous nous sentons pénétrés de confiance pour la source à laquelle nous sommes redevables de cette impression.

C'est ce qui décide de l'autorité de l'Ecriture. Elle dépend entièrement de la conviction religieuse du lecteur. L'authenticité de l'Ecriture sera l'effet de la foi en Christ, non pas cependant de manière à dispenser de l'examen. La circonspection à l'égard du document n'est pas incompatible avec une foi sincère en Christ. Les épîtres devront être rapprochées des évangiles et les évangiles les uns des autres. Le rapport dans lequel on se trouve avec Christ réagira sur le résultat de ces recherches. Nous n'admettons pas une absolue objectivité de jugement. Celui qui, par exemple, estime que le Christ ne surpasse en rien la nature humaine apportera moins de sympathie au quatrième évangile que celui qui prend au sérieux le « Fils unique. » Mais il faut ici se fier à l'esprit de vérité qui guidera l'Eglise et la science dans toute la vérité.

On dispute au protestantisme le droit d'attribuer la *perspicuitas* à l'Ecriture. Je la maintiens, en rappelant que la révélation divine ne consiste pas dans un système doctrinal, mais dans une série de grands faits en face desquels chaque individu a à prendre sa position. Il en est de même de la *sufficientia* de l'Ecriture ; ce n'est pas qu'elle nous fournisse des lumières sur tous les domaines de la vie ; mais en nous fournissant tout ce qui est nécessaire pour connaître le fondateur du christianisme et sa fondation, elle nous permet de faire de Christ en nous la puissance centrale qui, par sa discipline morale, est appelée à agir, à l'instar du levain, sur nos sentiments et nos lumières.

Animés de cet esprit, nous pouvons suivre la circulation de la sève jusque dans les veines les plus délicates de l'organisme scripturaire et constater la vie commune qui les pénètre. Elle

se manifeste par sa terminologie propre. On se rappelle ce monde de notions où un Platon et un Aristote ne se reconnaîtraient pas : πιστεύειν, χάρις, ἀλήθεια, ἐλπίς, ἀγάπη, μετάνοια, ὑπομονή, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, ἀνανεοῦσθαι, ἐλευθερία, τέκνον θεοῦ, λόγος θεοῦ, γραφή, προφητεύειν, νόμος, βασιλεία θεοῦ, παρουσία, ζωή. Ici nous respirons cette atmosphère de la révélation d'où l'Ecriture est sortie. L'absence d'art et de talent de rédaction, les imperfections humaines innombrables empêchent si peu l'Ecriture d'être pour le christianisme la source de la connaissance et le livre d'édification, qu'on peut lui appliquer ce que Paul affirma de lui-même : lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort !

F.-C.-J. VAN GOENS.

Mars 1885.

DU
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE[1]

III
LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

La confusion de la mission de la théologie et de celle de la métaphysique nous semble avoir produit en christologie des effets beaucoup plus funestes encore que ceux que nous venons d'indiquer à propos de la liberté. Si, à l'occasion du problème précédent, on a cherché à se mettre d'accord avec les attributs métaphysiques de Dieu, on parle ici d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu. Il ne serait pas aisé de saisir le sens de cette étrange expression si nous n'avions, pour venir à notre aide, la théologie grecque, qui, par ses formules, a justement rattaché à cette idée la formation dogmatique des conceptions chrétiennes de l'univers dirigées dans une tout autre direction. Au commencement de son troisième discours contre les ariens, Athanase soutient l'idée que Christ doit être conçu comme un avec Dieu, φύσει. C'est au moyen des assertions des adversaires combattus par lui qu'il faut se rendre compte de ce qu'il entend par là. Les ariens voyaient cette unité dans l'accord des discours et des actions de Christ, produits par le Saint-Esprit, avec les pensées et les prescriptions de Dieu. Or les deux partis ne songeaient nullement à faire rentrer ces manifestations de la vie de Christ dans le but qu'il avait en commun avec Dieu; ils évitaient au contraire toujours de les voir sous leur caractère spécial par lequel elles

[1] Suite et fin de l'analyse de l'ouvrage de Hermann. Voir les numéros de septembre et novembre 1884 et janvier 1885.

se distinguaient de cette harmonie avec les commandements particuliers de Dieu prescrits à tous les hommes. Il en résultait qu'Athanase pouvait signaler dans ce principe des ariens la faute qui consistait à présenter Christ simplement comme principe moral. S'il n'avait été question que d'une rédemption du péché, il se serait sans doute accordé avec eux sur cette importance de Christ. Mais cette rédemption du péché n'est pas l'essentiel, comme le montre l'exemple de plusieurs individus sans péché avant Christ. Il s'agit plutôt avant tout d'une délivrance de la puissance de la mort par un changement substantiel de la nature humaine. Les perspectives de la vie éternelle s'ouvrent, grâce à la communication qui par ce changement a été faite à la nature humaine, d'une essence impérissable. Pour mettre cette espérance à l'abri de toute incertitude, il ne suffit pas que Christ soit un avec Dieu dans l'accomplissement de ses commandements, comme nous devons tous l'être. Il faut, pour atteindre ce but, que Christ unisse en lui la nature divine immuable avec la nature humaine sujette au changement et partant à la mort. C'est alors seulement, à la suite de ce fait, que, par la prédominance du facteur divin, les conséquences de cette union peuvent se répandre sur la race entière.

Les ariens, de leur côté, admettaient pour l'essentiel le but qu'Athanase assignait à l'œuvre rédemptrice de Christ; de sorte que, en face de cette simple union morale, il était pleinement légitime, de la part d'Athanase, d'insister sur une unité physique, et ce point de vue était destiné à l'emporter par suite de sa vérité interne. Ainsi, pour Athanase, cette idée d'unité de nature désigne le fait de la rédemption définitive de la nature humaine entière accomplie en Christ. Il a raison de lui attribuer une importance particulière, parce que la pure assistance par le secours de l'exemple de Christ ne lui suffit pas. De l'opposition contre cette dernière idée il résulte déjà que dans la vie de Christ son union physique avec Dieu ne se montre pas d'une manière physique. Par conséquent pour les fidèles cette conviction de l'union physique de Christ avec Dieu est plutôt un postulat du besoin de rédemption et non un fruit de la contemplation de

la vie et de l'activité de Christ. Cette manière de concevoir l'œuvre rédemptrice de Christ n'est nullement défectueuse dès qu'on se place au point de vue de l'époque. Elle correspond à l'idée de la rédemption qui veut que celle-ci, s'accomplissant en dehors de la conscience du fidèle, crée les conditions physiques générales dans lesquelles le fidèle accomplissement de la loi peut entraîner la récompense de la vie éternelle. Il ne s'agit donc nullement, en exposant l'œuvre du salut, de procurer à l'individu la certitude de sa rédemption. Par conséquent on n'éprouve nullement le besoin de montrer que la cause de la rédemption peut être contemplée en Christ. On se contente plutôt, la faisant rentrer parmi d'autres connaissances intellectuelles, non sensibles, d'affirmer qu'elle peut exister comme vérité générale à côté d'autres. Mais comme c'est seulement en vertu de son unité secrète avec Dieu que Christ a fait quelque chose de définitif pour la nature humaine, il en résulte que la conviction chrétienne place surtout l'accent sur cette assertion qu'on ne peut prouver que par l'autorité de passages bibliques et qui ne peut être mise à l'abri de toute contradiction que par ses preuves dogmatiques. L'idée de l'unité de Christ avec Dieu a donc eu sa valeur pour cette époque comme base d'une action salutaire définitive. Mais elle est présentée comme quelque chose qui ne saurait être connu, parce que la conséquence qui en résulte n'est pas partie intégrante de l'expérience chrétienne et parce que la certitude du salut, pour chaque individu, n'est pas prise en considération par la théorie dogmatique. Voilà pourquoi l'expression « unité de nature avec Dieu » est la formule adéquate de la conscience chrétienne de cette époque. C'est une preuve de l'unité de conception des pères grecs chez lesquels on ne croit que trop souvent devoir vénérer le mélange confus des éléments les plus divers.

La théologie du moyen âge ne fut pas appelée à modifier cette manière de voir. Aussi longtemps que le fidèle croyait pouvoir assurer son salut par ce qu'il souffrait malgré lui, et par les œuvres qu'il produisait lui-même, quoique comme organe d'une force divine secrète, il suffisait de donner, dans l'établissement de l'Eglise visible, une expression concrète

de l'action rédemptrice universelle de Christ ; on n'était pas amené à la chercher dans l'intuition d'une unité visible de Christ avec Dieu.

A la Réformation, au contraire, la certitude du salut chez les fidèles fut présentée comme le corrélatif de la liberté dont on avait fait l'expérience par Christ dans la réconciliation avec Dieu. Alors on posa aussitôt d'autres exigences à la christologie. Aussi peut-on constater chez Luther le besoin de répondre à ces exigences. Il a beau revenir arbitrairement aux idées patristiques, on sent poindre partout chez lui le sentiment que l'ancienne christologie, reliant extérieurement les deux natures intérieurement séparées, est en contradiction avec la foi évangélique. Il est vrai, il ne réussit pas à formuler théoriquement le besoin que, conformément à sa certitude du salut, il éprouvait de contempler le Dieu éternel en Christ d'une façon immédiate. C'est qu'il était, lui aussi, demeuré embarrassé dans les formules de la doctrine des deux natures, nées sous l'influence d'intérêts tout opposés. La théologie luthérienne subséquente est tombée dans la même faute. Mais on doit reconnaître que, elle aussi, a été fidèle à la tendance religieuse de la Réformation dans sa doctrine de l'union des natures et de la *communicatio idiomatum*. La doctrine luthérienne était la seule forme que le germe nouveau, déposé par la doctrine évangélique de la certitude du salut, pût prendre pour transformer une christologie née dans le milieu des idées grecques. Comme la ténacité avec laquelle elle conservait les inutiles matériaux du passé l'empêchait de montrer comment la foi justifiante a compris Dieu en Jésus-Christ, la christologie luthérienne, en affirmant l'union des deux natures, ne perdit pas de vue du moins le but de la Réformation. Au point de vue scientifique le procédé est des plus défectueux. Car dans la doctrine de la κρύψις ou dans celle presque usitée couramment de la kénose, le luthéranisme affaiblit de nouveau, autant qu'il était en lui, l'assertion de laquelle tout dépendait. Mais la preuve qu'elle chercha à présenter en faveur de sa thèse — et c'est le mode de cette démonstration qui nous importe surtout ici — va directement à l'encontre de l'intention de la réformation. Le fait qu'elle porte le joug de la tra-

dition dogmatique l'oblige à envelopper son assertion sous cette forme-ci que, dans ce cas particulier, la nature divine et la nature humaine sont unies de la façon la plus intime. Les luthériens étaient dans l'impossibilité de donner une preuve directe du fait par les formules particulières et très caractérisées qui exprimaient la doctrine des deux natures. En effet le propre de ces formules, provenant du caractère transcendantal de la doctrine du salut dans l'ancienne église catholique, excluait une union du genre de celle qu'entrevoyait la doctrine luthérienne. La doctrine de la kénose est un compromis entre leurs intentions et les anciennes formules. Cette doctrine de la kénose leur servait à expliquer l'impossibilité, qui leur avait été imposée par l'acceptation de l'héritage grec, de mettre d'accord, d'une façon quelque peu claire, la divinité de Christ avec son apparition historique. La seule preuve qui leur restât ne pouvait consister qu'à montrer sous quelle forme l'union cessait d'être contradictoire. Et cette démonstration devait sous main toujours revenir à établir la possibilité d'une union des natures, bien que celle-ci ne dût être affirmée que pour ce seul cas particulier. De sorte qu'on laisse de côté la preuve théologique, absolument indispensable, du fait que, pour la foi, Jésus est un avec le Père et qu'on lui substitue une démonstration non pas théologique, mais métaphysique.

Nous ne nous préoccuperons pas ici de la question de savoir si cette preuve pourra jamais aboutir, vu que les préjugés de la dogmatique métaphysique participent de la ténacité des convictions religieuses ; mais voici un fait sur lequel nous devons attirer l'attention : plus on insiste sur la haute valeur de cette preuve métaphysique, plus elle a pour effet de diminuer l'impression du fait en vue duquel elle a été entreprise. Plus il devient clair que l'union en général est possible, plus il diminue en valeur le fait dans lequel elle doit s'être effectuée, sans que cependant il soit possible de le constater d'une manière quelconque. L'ancienne Eglise catholique avait au fond fait usage du même genre de démonstration, mais toutefois sans avoir été pour cela le moins du monde troublée dans ses intentions. Pour elle il ne s'agissait nullement d'avoir une con-

naissance *directe* de l'union des natures accomplie en Christ. Mais comme base commune de la formation dogmatique, soit chez les orthodoxes, soit chez les hérétiques, se trouvait cette certitude-ci : grâce à Christ, il s'est effectué un changement incontestable dans les relations extérieures de l'humanité, changement qui garantit finalement comme conséquence la vie éternelle dans le monde à venir à l'Eglise chrétienne sachant adorer Dieu convenablement et aspirant à la moralité. Dès que ce changement, comme cela eut lieu chez les orthodoxes, fut mis en rapport avec la nature humaine, voici ce qui en résulta. De la certitude inébranlable que la nature humaine avait été élevée à l'immutabilité divine, naquit le besoin d'une christologie expliquant ce fait. Comme la doctrine des deux natures répondait complètement à ces exigences, les preuves dont on l'accompagna n'eurent pour unique but que de la prendre sous leur protection contre les prétentions d'autres connaissances et d'établir qu'elle était à l'abri de toute contradiction.

Tout se passa autrement dans l'Eglise luthérienne. Ici il ne s'agissait pas, dans la doctrine de la personne de Christ, d'établir avec certitude que cette personne impliquait la garantie générale du salut à venir : on devait démontrer qu'elle était la source du salut dont on pouvait faire l'expérience vivante dans l'Eglise. La liaison entre Christ et l'effet partant de lui ne devait plus par conséquent être soustraite à l'expérience chrétienne, de façon que l'individu ne vînt jamais à la certitude de son salut. Mais, dans cette connaissance accessible à la foi, devait être manifestée cette vie intérieure du salut que le fidèle porte déjà en lui-même, comme quelque chose de supraterrestre, garant de sa perfection future. A cette mission imposée à la théologie évangélique se rattache étroitement l'assertion de l'union des deux natures en Christ ; celle-ci, en effet, nous permet de juger du mode d'agir de Dieu en nous par son mode d'agir en Christ. Mais la preuve administrée contraste de la façon la plus choquante avec le but qu'on se propose. Sans doute, quand on a montré d'une manière concrète, empirique, en Christ, sous quelle forme l'union de la nature divine et de la nature humaine peut s'effectuer, la possibilité d'un

pareil fait, d'une pareille union, en général, éclate dans toute sa clarté. Mais d'autre part la circonstance qu'il est impossible de connaître comment cette union a pu s'effectuer en Christ n'en devient que plus choquante : en effet Jésus, plutôt que de le manifester, cache Dieu aux fidèles, tandis qu'il est toujours présupposé que Dieu est manifesté par Christ comme principe de la foi justifiante. La théologie grecque devait croire que, en affirmant une unité physique cachée, ἕνωσις φυσική, de Christ avec Dieu elle avait bien exprimé le sens qu'elle a pour nous, mais c'était impossible pour la théologie évangélique. Comme, malgré cela, elle devait renaître encore, cette conception grecque, elle souleva par cela même un problème qui pouvait être intéressant pour toutes les raisons possibles, mais non certes pas parce qu'il se trouvait en rapport étroit avec la foi évangélique au salut. On obtint ainsi seulement un problème métaphysique, dont la solution, si par aventure elle réussissait, devait laisser la communauté religieuse non satisfaite. Qu'est-ce qui intéresse en effet l'Eglise ? nullement le fait de savoir si et comment on peut se représenter une unité cachée, mais elle a besoin uniquement qu'on lui montre que le Dieu miséricordieux s'est manifesté à nous d'une manière *accessible* dans la personne de Jésus.

Mais elle a beau être restée en dessous de sa tâche, l'ancienne christologie luthérienne, on doit le reconnaître, malgré toutes les difficultés, a maintenu la communicatio idiomatum en rapport avec le Christ terrestre, et en le faisant elle a maintenu cette doctrine en étroite union avec le fait vivant de la piété évangélique. C'est là un éloge qu'à première vue l'on semble devoir refuser entièrement aux théologiens qui, dans les temps modernes, ont entrepris d'améliorer cette doctrine. Toutes ces tentatives font sentir combien elle était défectueuse l'ancienne preuve métaphysique devant établir la possibilité d'une union de Dieu et de l'homme en Christ. Mais tout en cherchant à faire disparaître les défauts de l'ancien point de vue, les modernes sont obligés de répudier justement cette partie de l'ancien dogme luthérien qui portait encore les traces de la conception primitivement religieuse, savoir la *communicatio*

idiomatum, déjà applicable à l'homme terrestre Jésus. C'est pourquoi on pourrait être disposé à reprocher à ces docteurs modernes qui se sont occupés de christologie que, d'après leur point de vue, il est encore beaucoup plus difficile de comprendre que d'après l'ancien comment l'Eglise a pu arriver à croire à la divinité de Christ. En effet si, pour réussir à établir la preuve métaphysique, il faut admettre l'idée d'une unité se développant et n'atteignant son point culminant qu'à l'ascension ou celle d'une kénose de la nature divine, on a l'air de refuser expressément à la foi ce qu'il lui importe uniquement de reconnaître, savoir Dieu en Jésus. Quand on apprécie ces tentatives de ce point de vue-là, elles ne peuvent que produire l'effet d'une scolastique dépourvue de tout intérêt religieux.

Toutefois n'oublions pas que, même d'après ces modernes docteurs, les signes de la divinité de Christ rayonnent également de la vie terrestre de Jésus. Et justement quand on observe, qu'on voit ces signes dans la perfection morale et religieuse de Jésus, et dans une activité intellectuelle correspondante, on se rend mieux compte de la tendance de ces essais métaphysiques. Ils font sentir vivement en effet combien il est impossible d'expliquer la foi de l'Eglise en la divinité de Christ en supposant qu'elle a débuté par reconnaître ces prédicats métaphysiques. Il est vrai, cela paraît remettre en question de nouveau la révélation de Dieu en Christ. Mais il serait encore possible que l'essence révélée de Jésus indiquât une dignité cachée et supérieure de sa personne dont la preuve métaphysique aurait alors à démontrer la possibilité.

Quelle est la conviction qui sert de point de départ à toutes ces tentatives et qui les anime ? c'est la pensée qu'il nous faut « plus qu'un envoyé de Dieu au courant de la volonté divine, pouvant nous servir de modèle par ses vertus extraordinaires[1]. » Or ce *plus* qui doit nous élever plus haut que la simple appréciation rationaliste de Christ, c'est, dit-on, cette unité métaphysique ou ontologique de Christ avec Dieu, de laquelle nous venons justement de parler. Nous avons vu la valeur de l'idée

[1] Dorner, *Zur christologischen Frage der Gegenwart*, Jahrbücher für die Theologie, 1874, S. 592.

d'une unité physique de Jésus avec Dieu opposée par Athanase aux ariens, en la comparant à la représentation que se faisait l'ancienne Eglise catholique du salut acquis par Christ. En partant de cette base commune les ariens avaient tout à fait tort contre les docteurs de Nicée. Les expressions mises en avant par les docteurs contemporains, qui se sont occupés de christologie, se présentent à leur tour sous un jour favorable par le fait qu'elles sont dirigées contre une christologie ne correspondant pas à la notion évangélique du salut. Comme exemple d'une semblable conception de Christ en dehors de l'Eglise évangélique, nous pouvons mettre à profit celle qui a été proposée par Pfleiderer. Elle montre clairement combien la faute déplorable commise par Schleiermacher agit encore puissamment et c'est pourquoi, par le simple fait de son existence, elle justifie les tentatives contemporaines de christologie.

Pfleiderer fait mention de Christ à l'occasion de la description qu'il donne du procès de rédemption auquel l'humanité est soumise par la grâce de Dieu. Ce procès a son point de départ en ceci : l'homme sent douloureusement le désaccord entre ses besoins religieux et moraux et le fait qu'il s'abandonne en réalité à ses tendances terrestres. La conversion doit donc consister naturellement en ceci : les dernières doivent être enchaînées pour faire place aux premiers. « Le procès de la rédemption consiste donc en un mouvement en deux sens opposés : on s'éloigne de l'état actuel de péché et on se laisse attirer par la loi du bien : dans la première direction, nous avons la repentance, dans la seconde, la foi. » Pour que la repentance réussisse, il faut que dès le début elle soit provoquée par une force d'attraction plus accusée du pôle opposé, par suite de laquelle le moi pressent que sa vraie essence réside dans la loi du bien. Ce désir d'un salut non encore réalisé est le point saillant de toute l'œuvre de la rédemption ; « dès qu'il a atteint son point culminant, la répulsion du mal, l'union au bien se trouvent en principe accomplies, la transformation ou la conversion est réalisée sous ses deux aspects, la repentance et la foi. » Avec cela « la volonté actuelle, remontée à son principe et ayant admis celui-ci en elle, est élevée à l'état

d'actualité. » A cette transformation (rédemption) se rattache immédiatement le sentiment correspondant de plaisir. C'est justement cet événement, en tant qu'il rétablit le bonheur, qui constitue la réconciliation. La joie de la réconciliation est le reflet de la sainteté de la volonté rétablie en principe dans le sentiment. En tant que la première est encore interrompue par le péché, la seconde se trouve tout naturellement détruite de nouveau. Or qu' est-ce qui constitue proprement la révélation de Dieu? c'est justement ce procès de rédemption et de réconciliation se répétant dans chaque individu, et non pas le même fait qui s'est accompli une seule fois en Jésus. « En effet, du moment où l'œuvre rédemptrice historique de Christ est suffisante pour le salut, tout ce qu'on peut encore réclamer des hommes, c'est la foi, c'est-à-dire un assentiment théorique à ce moyen de salut établi par Dieu et exécuté en dehors des hommes. Par conséquent toute qualité morale résidant dans la foi, toute action morale réclamée par la foi ne devient pas seulement superflue, il faut y voir une adjonction dangereuse, car elle mettrait en danger la complète suffisance de la cause historique et objective du salut, de l'œuvre de Christ. » Pfleiderer estime que la dogmatique n'est jamais sortie de cette difficulté par suite de sa funeste disposition à rattacher des événements purement intérieurs à quelque chose d'extérieur, tombant sous les sens. Lui, au contraire, pénétré de la pensée qu'un événement extérieur et historique et le changement intérieur de la volonté propre sont des choses trop disparates pour pouvoir être coordonnées comme causes du salut, place l'essence de la révélation, la cause du salut individuel dans le procès intérieur, moral, de rédemption et de réconciliation, dans lequel se réalise l'achèvement du monde voulu par Dieu. Mais d'autre part, comme d'un autre côté cette rédemption et cette réconciliation parfaites (!) ne se trouvent que dans l'Eglise chrétienne, il en résulte que finalement nous en sommes toujours redevables au fondateur du christianisme. Tout cela, du reste, n'établit entre lui et nous aucune différence spécifique, mais simplement graduelle, ou mieux encore une différence seulement d'origine et nullement d'essence.

Par cette conclusion, l'exposition de Pfleiderer paraît faire le plus grand contraste avec la théologie de Nicée. Et toutefois, dès qu'on ne se laisse pas tromper par l'emploi dominant des formules de Schleiermacher, il est aisé de reconnaître qu'elle est dans la plus étroite analogie avec la doctrine du concile. Dans les deux cas, la rédemption est un procès qui s'accomplit en vertu de la nécessité divine. Dans un cas comme dans l'autre, l'humanité en est l'objet : tout ce qu'on peut affirmer de l'Eglise c'est qu'elle est le moyen pour gagner les individus. Que celle-ci puisse passer comme la base de l'assurance du salut, que cette idée se présente sous une forme différente chez Augustin et chez les réformateurs , ces faits existent aussi peu pour le théologien moderne que pour les pères grecs. Naturellement chez Pfleiderer, qui vit des résultats des travaux du rationalisme allemand, la rédemption se rapporte exclusivement au terrain moral. Mais cet avantage accordé à la vie morale est en réalité un préjudice, un inconvénient en comparaison de la manière de faire des théologiens grecs. Ceux-ci sentaient trop profondément que la volonté libre est un ἀδέσποτον, quelque chose d'ingouvernable, pour la faire entrer dans le procès physique de transformation. Pfleiderer au contraire, en opposition au grand rôle que le christianisme accorde aux faits historiques du salut, accentue à la vérité le caractère incommensurable du changement moral de la volonté ; il n'éprouve aucun scrupule d'en faire servir le résultat à l'explication métaphysique de l'univers. Il est manifeste qu'ici la pénétration critique, le sentiment d'une différence ineffaçable se trouvent plutôt chez les anciens que chez l'écrivain moderne.

Par contre, quand il s'agit de la personne de Christ, ils se trouvent dans la même situation. Dans une école comme dans l'autre, la cause du salut se confond immédiatement avec la cause du monde. L'idée dominante chez les Grecs c'est que Dieu, qui a créé l'humanité pour lui-même, ne peut abandonner sa propriété à la mort. Ce qui chez Pfleiderer constitue la base de l'assurance du salut c'est que Dieu achèvera la création par la perfection de l'humanité, et l'histoire est le droit chemin pour arriver à ce but. Malgré ces hypothèses qui diffèrent fort

peu, ils portent un jugement opposé sur la personne du Christ. Les Grecs étaient enchaînés à la personne de Christ par les dispositions religieuses de l'Eglise chrétienne : grâce à leur vénération, ils la placèrent dans la cause éternelle du monde. Christ a pour eux la plus grande valeur comme créateur du monde, parce que c'est seulement en cette qualité qu'il peut accomplir ce qui passait pour le résultat de la rédemption : la restauration permanente de ce qui avait été primitivement placé dans la création. Il est évident que chez Pfleiderer le sentiment, non encore complètement éteint dans l'Eglise, d'une valeur spécifique de Christ, n'exerce pas la même contrainte ; aussi quand il entreprend une appréciation religieuse de la chose qu'il appelle rédemption, la personne de Christ n'est-elle pas prise en considération. A la vérité, ce qui précède montre assez dans son ensemble qu'il ne se propose pas en général une pareille appréciation religieuse. Mais quand il le fait, il ne lui reste plus qu'à dire : l'individu devient assuré de son salut quand il combine l'observation de la conversion accomplie en lui-même, avec la conviction que cette conversion est plus ou moins une phase de la révélation de Dieu dans le procès de la création. Mais pourquoi chez les Grecs la dignité de Christ est-elle rattachée d'une manière si lâche à la cause propre du salut, et pourquoi chez Pfleiderer toute connexion disparaît-elle entièrement ? Cela tient à ce que, dans les deux cas, la conséquence de la rédemption consiste dans une conversion qui a pour objet immédiat l'humanité entière. Une pareille supposition est à l'avance opposée aux intérêts d'une religion réelle et active. L'essence de celle-ci consiste en effet en ceci qu'elle rapporte les bénédictions de Dieu à la congrégation religieuse déterminée qui se forme en reconnaissant ensemble une révélation particulière de Dieu. Mais si malgré cela le caractère d'une nécessité divine doit être attaché à ce fait de la rédemption, il ne reste plus qu'un seul expédient : il faut la faire dériver de la cause éternelle du monde, ou il faut l'expliquer métaphysiquement, comme une forme nécessaire de ce qui arrive dans le monde. Quand Pfleiderer s'engage dans cette voie de la métaphysique, les choses prennent

une étrange tournure, car il en résulte que les expressions qu'il emprunte à Schleiermacher font l'effet d'être les formules d'un solide dogmatisme, tandis que chez le père de la théologie moderne, élevé à l'école critique, on doit y voir les fonctions de l'Eglise déterminée par certaines conditions morales.

Malgré cela, il faut reconnaître qu'en christologie Pfleiderer s'est en fait borné à tirer les conséquences qui, comme l'a clairement montré Biedermann, étaient aussi nécessaires pour Schleiermacher. En effet, comment celui-ci prétend-il établir la dignité de Christ ? Il le présente comme la cause de la transformation de la volonté qui s'accomplit dans l'Eglise. Il va sans dire que les motifs, vrais d'une manière indépendante, qui déterminent ce procès, doivent faire remonter plus haut que l'auteur historique, c'est-à-dire jusqu'à la loi éternelle dominant l'humanité entière, loi qui se serait pour la première fois manifestée en lui comme historiquement agissante. Dès l'instant où l'on veut déterminer la valeur de Christ en constatant simplement les effets historiques de son activité, on ne trouvera rien d'autre que la simple réalisation, à un moment donné, du principe qui a seul de la valeur en lui-même.

Si l'on veut repousser avec succès le jugement définitif de Pfleiderer sur la dignité de Christ, opinion qui rend tout à fait la pensée d'une tendance théologique très répandue, il faut tenir compte de tout ce qui se rattache à cette manière de voir. On a beau être tenté de repousser la rude protestation contre l'idée d'une différence spécifique entre Christ et nous, en lui opposant « l'unité métaphysique ou ontologique de Christ avec Dieu. » En le faisant on renonce à l'avance aux avantages qu'offrent à un haut degré la clarté et la franchise de ces manifestations de Pfleiderer. Avant tout nous voilerions de nouveau la dignité de Christ beaucoup plus étendue pour nous, au moyen d'une formule qui ne permet aucune distinction claire entre la conception évangélique du Sauveur et celle de l'ancienne église catholique, qui le faisait identique avec la cause cachée du monde. Nous verrons plus tard si nous aurons encore l'occasion de faire l'application de ces expressions. Pour le moment il nous importe de montrer clairement pourquoi nous réclamons

une plus haute dignité pour Christ. Voici la seule réponse que nous puissions faire : parce que nous apprécions ce qu'il a accompli pour nous autrement que ne le fait Pfleiderer et tous ceux qui, se bornant à mentionner pour mémoire la personne historique de Christ, se contentent du principe chrétien qu'ils trouvent ailleurs. Comme chrétiens évangéliques nous ne pouvons accorder que la pacification d'un cœur humain, possible dans le christianisme, revienne à ceci : puiser le bonheur dans le sentiment qu'on s'est soi-même uni en principe avec la loi du bien. Aussitôt qu'on essaie de dépeindre cet état moral des individus comme le salut garanti dans le christianisme, que doit accompagner la félicité en qualité de son reflet naturel dans la sphère du sentiment, on n'arrivera pas plus loin qu'à décrire une tâche à remplir. Cette conversion ne peut en effet s'effectuer que sous la forme de libres résolutions de la volonté. Il est vrai, la violente fantaisie des métaphysiciens peut fusionner ces résolutions libres de la volonté avec ce qui arrive nécessairement, et préparer ainsi l'achèvement de la création. Mais dans l'âme particulière qui soupire après son salut, le fait que le bien moral qu'on poursuit n'est jamais atteint que relativement, prépare des difficultés qui résistent à cette formule magique. Que peut signifier la prétention de faire disparaître le dur contraste entre ce qui doit être et ce qui est, en faisant appel à l'union, en principe, avec le bien ? Au fond cela revient seulement à considérer le même fait, à cause du bien qu'il renferme, sous un rapport comme motif de félicité et sous l'autre comme motif de malheur. On répondra que dans le premier cas le fait identique est complété par la circonstance qu'on a en même temps le sentiment de sa relation avec l'univers. Mais cela ne suffit pas pour écarter les hésitations sans but de la vie du cœur qui rendent illusoire la prétendue satisfaction de celui-ci. En effet ce christianisme mutilé se trouve désarmé contre le plus simple doute comme celui-ci : le sentiment de son insuffisance devenu toujours plus vif, par la connaissance croissante du bien, peut conduire l'homme à soupçonner qu'il pourrait bien n'être lui-même qu'un moyen passager pour l'admirable apparition finale du monde. C'est en vain au con-

traire qu'on en appellerait au fait parfois possible qu'on apprend à saluer avec bonheur sa propre essence éternelle dans ce bien qui plane encore comme quelque chose qui doit être. En effet des expériences opposées font contrepoids à celles-là. Ces expériences fâcheuses ont-elles le dessus? alors les premières, les bonnes, perdent leur mérite, car on peut se dire qu'on les éprouve parce qu'on participe au caractère générique de l'humanité; qu'elles peuvent être au contraire pour d'autres, qui réussissent mieux, mais nullement pour nous, des messagères de la vie éternelle. Ainsi pendant que Pfleiderer annonce la religion de l'univers — nous avons le droit de nommer une forme de religion d'après l'objet dans lequel le sujet religieux se renferme — il renonce en même temps à cette assurance, remise au jour par la Réformation, qui est de force à résister à tout et que le chrétien possède dans la réconciliation avec son Dieu. Cette idée fausse, empruntée à Schleiermacher: l'effet de la rédemption se confond avec le reflet dans le sentiment d'une perfection morale en principe, dispense Pfleiderer de donner place, dans sa conception religieuse du monde, à une appréciation religieuse de Jésus-Christ. Par contre, une telle appréciation nous est nécessaire si nous cherchons à sauvegarder la plus précieuse conquête de la Réformation, l'inébranlable certitude du salut de l'Eglise de Christ.

Comment obtenir une certitude du salut à l'abri des hauts et des bas résultant des jugements que nous portons sur nous-mêmes? Il faut pouvoir considérer un fait indépendant des résultats de nos efforts de volonté, comme une révélation directe de l'amour de Dieu à notre égard. Quand un pareil fait devient pour un certain nombre d'hommes l'occasion d'une pareille confiance, il se forme une communauté religieuse. Pour nous, chrétiens, cette révélation particulière de Dieu constituant notre communauté a été donnée dans la personne de Christ. Nous en connaissons le contenu dans les évangiles, d'après son impression sur la première communauté. Par le fait que nous reconnaissons que les actes de cette personne, compris du point de vue de l'unité de leur but, sont des actions de Dieu, nous nous reconnaissons comme membres de l'Eglise chrétienne. Mais nous ne sommes vraiment en possession du salut accordé à

cette église, que lorsque à ce jugement nous ajoutons la certitude que, dans la connaissance qu'il désigne, l'intention miséricordieuse de Dieu à notre égard s'est réalisée. Mais ici il s'agit de se rendre compte de ce fait, que nous pouvons expliquer notre connaissance de Dieu en Christ par l'amour de Dieu pour nous. Pourquoi notre foi en Christ s'attache-t-elle immédiatement à cette explication, c'est-à-dire à la certitude du pardon de nos péchés? c'est que l'Eglise, dans le sein de laquelle nous naissons à la foi, est l'œuvre de Christ et qu'il a accompli cette œuvre dans l'intention expresse de mettre par son moyen l'humanité en communion avec Dieu comme notre père. Il est vrai, ce but de la vie de Christ ne peut être saisi que comme fait extérieur, historique. Mais nous nous assurons de son irrésistible valeur, comme de toute autorité personnelle, par l'appréciation morale du contenu de sa personne agissant en vue de ce but. A lui seul, il est vrai, ce grand cas que nous ferions de l'essence morale de Christ ne suffirait pas pour nous donner la certitude que nous sommes nous-mêmes objets de l'amour de Dieu. En effet si nous nous contentions de dire qu'en Christ a été manifestée la destinée éternelle de l'humanité, condition de l'amour de Dieu pour l'homme, le problème du péché et du mal serait beaucoup plutôt compliqué que résolu. Lorsque nous sommes également convaincus que le bien manifesté en Christ est ce qui doit être absolument, cela ne sert qu'à nous faire sentir d'abord la grande distance qui nous sépare de Lui. Mais lorsque nous faisons rentrer le contenu ainsi apprécié de sa personne, conformément à la marche qu'il a suivie, dans le but de son activité terrestre, il nous devient possible de voir, dans notre foi en lui comme révélateur de Dieu, une conséquence manifeste du but miséricordieux de sa vie. C'est ainsi seulement que le chrétien s'approprie le salut proprement dit de sa religion, la confiance en Dieu dans la réconciliation avec lui. Et il est évident que notre confiance en Dieu, ainsi notre possession des biens de la religion, doit s'affermir en nous dans la mesure où les actes de la vie de Christ, compris du point de vue de leur but général, nous révèlent l'action directe de Dieu sur nous comme membres de l'Eglise. La confession, couronnant la

conception religieuse que le chrétien a du monde, savoir que pour lui Christ a la dignité de la divinité, n'est pas l'assentiment à un principe métaphysique, mais une assertion religieuse, parce qu'elle est en relation étroite avec l'expérience qu'il a faite de la valeur des biens religieux. Voilà pourquoi cette confession se comprend fort bien dans le sein de l'Eglise de la nouvelle alliance fondée par Christ, tandis que hors de son sein elle ne peut être en aucune façon comprise.

On pourrait croire que le plus pressant serait d'établir scientifiquement l'exacte valeur morale de Christ, en donnant une explication d'ensemble de son activité telle que les évangiles nous la font connaître. De cette manière, il serait possible d'expliquer et de justifier le sens et la valeur de l'assertion : par Christ nous sommes réconciliés avec Dieu ou pour nous Christ est Dieu. C'est aussi là l'unique manière efficace de s'opposer à une théologie qui n'admet nullement la possibilité d'apprécier religieusement Jésus et qui s'en tient à un point de vue exclusivement historique. Cette théologie insiste seulement sur le souvenir historique que Jésus a mis en circulation de nouvelles idées religieuses et morales se justifiant par leur propre vérité intérieure, mais elle renonce à apprécier la valeur religieuse de ce fait. Elle montre par cela même qu'elle ne comprend nullement la vie d'une société religieuse et qu'elle n'est point appelée à la servir. Il va sans dire que cette théologie est nécessairement forcée de contester la valeur spécifique, permanente de la personne de Jésus pour l'Eglise chrétienne. Comme nous l'avons fait voir plus haut à l'occasion de Pfleiderer, ce n'est là que la conséquence naturelle de sa manière d'agir. On ne peut donc combattre celle-ci qu'en montrant que cette méthode est théologiquement fausse parce qu'elle ne sert pas à expliquer ni à justifier l'existence de l'Eglise chrétienne. Ce but ne peut être atteint, du moins pour l'Eglise chrétienne, déjà par le simple fait de fixer certains événements ou de les expliquer scientifiquement au moyen de leur cause. Il faut en outre montrer qu'une disposition spirituelle déterminée est tenue de soumettre les dits faits en question à une appréciation qui constitue la communauté religieuse. La théologie doit pou-

voir montrer que les hommes qui ont saisi le royaume de Dieu comme leur bien suprême, quand ils ont connu Christ comme leur Rédempteur, ne se sont pas seulement élevés à l'indépendance morale et religieuse, mais qu'ils ont été émancipés pour arriver à une unité systématique de pensée. Si l'on est hors d'état de le faire, il n'existe pas de théologie chrétienne en général avec une mission spéciale et justifiée.

Mais si l'on s'attend à ce que les théologiens, qui, par leur position dans les partis ecclésiastiques, manifestent leur opposition contre les résultats du rationalisme, aient pris cette méthode, on se trompe malheureusement beaucoup. Voici ce qui semble leur être arrivé : leur piété blessée les a portés à s'opposer directement à ces résultats, tandis que la méthode par laquelle on y est arrivé a échappé à leur zèle.

Voici le résultat du rationalisme lorsque, comme chez Pfleiderer, il se pose comme la seule tendance légitime en théologie. Il fait l'impression, autant qu'il est en lui, de mettre en question la vie de la religion chrétienne en l'ignorant. Il est manifeste que l'affirmation d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu doit son origine à la crainte de ce danger, comme aussi cette expression a été employée d'abord en opposition à la conception rationaliste de Jésus qui n'en faisait plus qu'un réformateur religieux et moral. Et cependant il est impossible que, pour la théologie évangélique, l'unité métaphysique ait le même sens que l'ἕνωσις φυσική pour les défenseurs du symbole de Nicée. Quand Dorner emploie cette expression, il ne peut pas vouloir faire consister la valeur de Christ pour nous dans le fait qu'il nous ait garanti la possibilité physique de la vie éternelle comme récompense du fidèle accomplissement de la loi. Au contraire, la manière dont il conçoit l'unité métaphysique de Christ avec Dieu et la fait valoir s'explique très bien par le sentiment de ce danger et par l'émotion de la piété blessée. Dorner dit fort justement : « La nécessité de la réconciliation est la première cause pour laquelle Jésus est indispensable à la foi chrétienne et fournit pour la conscience du salut un facteur constitutif et non accidentel [1]. » Malgré cela, nous lisons d'abord

[1] Article cité, p. 597.

après : « Mais on pourrait dire : A quoi sert-il de montrer que déjà sur la terre Jésus devait être Christ, que pour l'œuvre du salut et pour la foi il est d'une valeur constitutive, puisque cependant les limites terrestres empêchent qu'il ne soit Dieu-homme dans le sens de l'Eglise ? » D'après la première phrase, Dorner devrait être d'accord avec nous pour déclarer que, en insistant sur la valeur religieuse de Christ, nous entendons exprimer l'importance qu'il a d'une façon permanente pour rendre possible dans son Eglise la communion avec Dieu. On est alors en droit de croire qu'il justifiera toute expression servant à rendre la dignité de Christ qu'il reconnaît, en montrant que dans cette formule se rencontrent et notre certitude de la réconciliation et l'exacte appréciation de sa personne, d'après les motifs et les fins de son activité. Au lieu de cela, dans la seconde phrase, l'expression « Dieu-homme dans le sens de l'Eglise, » apparaît comme représentant un contenu tout à fait compréhensible, contre lequel il est supposé que, nous théologiens, nous n'aurons aucun scrupule métaphysique. Or il est parfaitement certain que Dorner n'admet plus un Dieu-homme dans le sens de l'Eglise grecque. En effet, la réconciliation, dont cette formule exprime la certitude, comme chez les Grecs, est dans les deux cas quelque chose de tout à fait différent : pour les théologiens évangéliques, cette formule exprime le salut dont on peut faire l'expérience dans la communauté religieuse ; pour les Grecs elle désigne un événement de nature physique caché à la perception humaine. Dorner n'accentuant pas le contenu particulier que doit avoir pour lui cette formule, comme partie constitutive, importante de sa conception religieuse de l'univers, alors elle ne peut plus avoir qu'un sens, le seul qu'à la vérité elle a eu dans toutes les époques, une signification exclusivement formelle pour rendre la certitude chrétienne que la rédemption est accomplie. Il est hors de doute que l'affirmation d'une pareille formule, toute prête pour rendre le contenu fort divers de la certitude de la foi, a incontestablement une haute valeur comme manifestation et protestation de la piété blessée par le jugement que le rationalisme porte sur Jésus. Mais la théologie,

en tant que science, n'est pas appelée à confesser, mais à prouver. Or nous ne pouvons prouver notre assertion de la divinité de Jésus qu'en nous rendant bien compte du sens que nous attachons aux mots employés pour l'exprimer. Dorner, il est vrai, administre une preuve. Mais ce n'est pas la preuve théologique portant sur l'assertion religieuse que Jésus est Dieu pour nous, mais la preuve métaphysique s'adressant au jugement non chrétien. Dorner montre ceci : du point de vue des principes les plus généraux que la sagacité humaine a réussi à découvrir sur la nature de l'être, il n'y a rien à objecter contre la possibilité en général d'une union du Logos divin avec une personne humaine. — Nous disons que c'est là une appréciation, une assertion non chrétienne, parce qu'en aucune façon elle ne saurait être admise comme partie intégrante de la conception religieuse du monde que donne le christianisme. Les jugements faisant partie de cette conception chrétienne ne sont pas nécessaires parce qu'ils se subordonnent volontiers aux principes généraux sur l'être; ils sont nécessaires parce qu'on peut les dériver d'une représentation du plus haut prix qui tire sa valeur de fait de la puissance qu'elle exerce sur notre sentiment. Il nous importe donc peu de savoir si l'assertion, formulée comme on voudra, que Dieu en Christ a réconcilié le monde avec soi, pourra se légitimer en face de certaines relations métaphysiques hasardées sur l'idée de Dieu. L'idée de Dieu sert, dans ces relations-là, pour expliquer le monde, en tant que celui-ci est l'objet d'une expérience se désintéressant des questions morales. Supposé qu'on fasse une pareille application de l'idée de Dieu, on n'a du moins nul droit, comme chrétien, de conclure de l'accord avec l'expérience dépréoccupée, désintéressée de la morale, à une preuve en faveur de l'exactitude d'une assertion religieuse. Quand on procède ainsi on ne fait que se mettre en contradiction avec la méthode par laquelle, dans la vie pratique, la foi en Christ se justifie. Aucun chrétien ne fait la moindre expérience que les événements de la nature et du monde des hommes, explicables scientifiquement, se prêtent aux fins du royaume de Dieu. Mais nous expérimentons tous que notre foi nous élève à une liberté, à une

indépendance qui transforme d'une manière spirituelle, en son contraire, notre rapport naturel de dépendance à l'égard du monde. — Dorner prétend administrer la preuve métaphysique en faveur de la possibilité du Dieu-homme en restreignant le le problème à ceci : il s'agit de l'union d'une subsistance ou d'une manière particulière d'exister de la divinité (Dieu comme Logos) avec l'humanité en Jésus, de sorte que la première forme la puissance intérieure, ou le trésor le plus intime de la dernière[1]. J'ai donné plus haut la raison pour laquelle je renonce à juger les notions métaphysiques employées comme telles. Mais la preuve métaphysique fût-elle admise, resterait toujours l'objection qui portait déjà contre l'ancienne théologie : la preuve en faveur de la possibilité générale d'une union de Dieu et de l'homme peut aussi peu servir à inquiéter qu'à satisfaire l'Eglise chrétienne, qui croit à l'unité en fait de Dieu avec l'homme Jésus. Si le premier cas est plus rare, cela ne tient qu'à la faiblesse de la preuve. C'est que dans la règle la certitude qui accompagne cette preuve n'en provient pas ; cette certitude est un fruit de la foi.

Mais voici la plus grave objection qui s'élève contre cette christologie. Elle brise l'unité de la conception chrétienne de l'univers, en faisant appel à une preuve métaphysique pour établir la divinité de Christ. Toutes ces preuves partent de l'idée que l'unité de Christ avec Dieu diffère de sa liaison avec l'humanité. Cette unité doit désigner tout un côté caché de sa personne, la profondeur insondable de son essence. Par contre il est une liaison de Christ avec l'humanité qui nous est manifeste, en tant qu'il est l'auteur d'un état religieux et moral nouveau. Si faible que soit encore le mouvement provoqué en nous par Jésus, nous ne pouvons nous empêcher d'y voir une augmentation dans la possession du bien suprême ; de sorte que la complète appropriation de ce dernier ne diffère en rien de ce mouvement et n'en est que l'achèvement. Sans nul doute, cette appréciation de l'œuvre accomplie par Christ est une activité de l'Eglise chrétienne, sans laquelle on ne peut concevoir cette dernière. On ne conçoit pas que l'Eglise chrétienne

[1] Article cité, p. 603.

ne se rendît pas compte de ce qui constitue l'essence de l'œuvre accomplie par Christ. Du moment où il est impossible — comme c'est le cas dans la christologie ecclésiastique — de voir dans cette façon de concevoir Christ une manifestation de l'essence de son œuvre, cette façon de le concevoir rentre dans la catégorie des choses les plus précieuses qu'on ne saurait apprécier. Quand on considère ainsi les choses, le dogme ecclésiastique de la divinité de Christ doit être considéré comme un élément perturbateur. Mais cela peut être aussi l'occasion de formuler autrement pour l'Eglise la signification religieuse de la personne de Christ. Toutefois comme la doctrine de l'Eglise se contente d'affirmer toujours cette importance et ne l'a jamais prouvée, la négation qu'en font les rationalistes est un progrès naturel historiquement justifié et vraisemblable. Maintenant que le développement a eu lieu, il faut se mettre au clair sur les motifs qui l'ont provoqué, si l'on veut revenir à l'ancienne détermination de la divinité de Christ. La nouvelle christologie ecclésiastique, qui, dans sa manière de concevoir les rapports de la divinité de Christ avec ce qu'il a fait, est entièrement une répétition de l'ancienne, implique la supposition que cette conséquence tirée par le rationalisme était fausse. La conséquence rationaliste résulte nécessairement de l'impression que ce qui est produit par Christ se justifie par sa dignité intérieure, par sa valeur intrinsèque, comme ce que l'on peut imaginer de plus précieux. Sous la puissance de cette impression, on est forcément conduit à repousser comme intolérable tout autre côté de la personne de Christ qu'on prétend désigner par l'attribut de sa divinité. Du moment donc où l'on cède à la conviction que le rationalisme est faux en retombant dans la faute fondamentale de l'ancienne christologie, il faut répudier les motifs qui ont amené la christologie ecclésiastique et son développement historique, le rationalisme. Il faut déclarer hautement que les conséquences de ce que Christ avait en vue dans sa vie, conséquences dont on peut faire l'expérience, ne sont pas ce qu'on peut concevoir de supérieur. En effet l'attribut de la divinité du Christ ne s'applique pas à ce par quoi et en quoi il s'est révélé à nous, au contenu moral

de sa personne, mais à son unité cachée avec le Père, appendice obscur et insondable s'ajoutant à tout le reste pour prêter à celui-ci, à proprement parler, sa valeur. Alors le royaume de Dieu, le souverain bien de l'Eglise chrétienne, n'est plus ce qu'il y a de vraiment réel, comme la puissance sur toute réalité. A sa place nous avons l'idée d'un certain quelque chose impénétrable à l'esprit moral, qui, comme essence commune de Christ et de Dieu, est la source de tous les biens. Or nous sommes organisés de telle façon que nous ne connaissons qu'une seule chose qu'il faille distinguer d'une manière absolue de l'idée morale embrassant tout, une seule chose réelle étrangère à l'esprit moral, savoir, la nature. La position qui est d'ailleurs faite à la nature dans la conception religieuse du christianisme nous garantit complètement qu'ici la plus haute mission morale et l'idée religieuse la plus élevée coïncident : on ne conçoit la volonté du Dieu révélé par Christ dirigée vers rien d'autre que vers ce qui nous élève au-dessus de la nature : le bien moral qui doit être réalisé par la libre activité de l'homme. Mais au point décisif où il s'agit d'apprécier la personne de Christ, on fait intervenir des notions métaphysiques nées dans un milieu étranger au christianisme ; en lieu et place de la volonté de Dieu manifestée en Christ, on introduit, comme principe de notre certitude, le lien mystérieux d'une nature identique entre lui et Dieu. Cette théorie court ainsi le danger de défigurer par une adoration quiétiste de la nature la religion qui nous enseigne à voir la rédemption du pécheur dans l'affermissement de la puissance de la volonté sur le monde. Il s'en faut de beaucoup que l'ancienne Eglise fût aussi exposée à ce danger que l'Eglise évangélique, quand celle-ci est enchaînée aux vieilles formules christologiques. Autrefois, à côté de la métamorphose de la nature humaine, effectuée sur la base de l'unité physique de Christ avec Dieu, on plaçait, avec une pleine et entière conscience, une puissance de la volonté propre qui nous paraît aujourd'hui fort étrange. Anciennement, au contraire, cette notion de la volonté était le complément nécessaire de la conception du monde, lorsqu'on ne voulait pas abandonner le terrain du christianisme, en partant de la

présupposition de cette notion de la rédemption. Dans notre Eglise la rédemption signifie en principe la délivrance intérieure de l'esprit moral. Lors donc qu'ici aussi on affirme une liaison naturelle cachée comme base de la rédemption, alors l'idée que le bien est la puissance régnant sur le monde entier n'entre en aucune façon en possession de tous ses droits. Or ce qui rend les assertions chrétiennes nécessaires, c'est justement cette portée du bien manifesté en Christ. En outre, si l'on accentue le caractère moral de la rédemption, ce n'est que parce qu'on se laisse guider par cette impression. Par conséquent la nouvelle christologie ecclésiastique se met en contradiction avec son propre point de départ, quand elle fait consister la valeur de Christ dans une liaison naturelle qui ne se conçoit pas, avec la portée décisive de son activité morale. L'unité et la certitude de la conception chrétienne de l'univers sont ainsi troublées. En effet la certitude qui se nourrit de l'impression reçue d'une grandeur morale n'est ni complétée, ni augmentée, mais renversée par la confiance qu'elle doit mettre en un événement naturel impénétrable.

Quant à moi, il me semble que c'est se faire illusion sur cette conséquence inévitable, lorsque, avec Dorner — tout en reconnaissant, comme il le fait, que l'élément moral domine toutes les réalités — on met cette idée en rapport avec cette christologie au moyen de la pensée prétendue plus profonde qui veut que l'élément moral ait aussi une signification « ontologique et métaphysique. » Il estime même que ce n'est que de ce point de vue que l'élément moral peut être conçu dans sa vraie absoluité. (*Christol.* II, 1011 et 1211.) Je pense aussi que la conviction de la valeur indépendante du bien ne prend consistance en nous qu'au moment où, dans la conception religieuse du monde, elle devient la clef de notre position à l'égard du monde. Ce n'est qu'alors en effet qu'elle est élevée au-dessus de la contradiction avec notre position empirique dont la saisissante réalité menace autrement de l'étouffer. Mais cela n'établit aucune signification métaphysique du bien. Voici seulement ce que l'on pourrait se représenter par cette signification. Il faudrait admettre qu'au moyen de l'idée du bien nous sommes en me-

sure d'expliquer scientifiquement la condition empirique du monde, abstraction faite de son rapport avec notre mission morale. Et cela doit nous fournir une idée qui ne s'affirme comme la puissance formatrice de notre volonté, en face de la condition empirique du monde, qu'en se complétant, en devenant une conception religieuse de l'univers.

Voilà comment, grâce aux prémisses métaphysiques de cette christologie, nous nous trouverions placés à ce point de vue que Mélanchton estimait insuffisant chez les stoïciens. La domination de la volonté bonne sur le monde passe pour une donnée de la connaissance naturelle du monde. Cette idée se trouvant fort répandue, justement dans les milieux où l'on affirme la divinité de Christ contre le rationalisme, ce fait montre combien peu elle a été surmontée en principe. D'où vient en effet la thèse rationaliste qui veut que les vérités religieuses tirent leur valeur de leur accord avec nos autres connaissances qui n'ont du reste rien de moral ? Elle plonge d'abord ses racines dans l'erreur entretenue par la théologie ecclésiastique, erreur qui consiste à voir, dans les portions pratiquement les plus importantes de la conception religieuse du monde, la possession commune de l'humanité, en dehors de la révélation. Comme l'exemple cité plus haut l'a montré, du moins dans l'ouvrage cité, Dorner n'a nullement abandonné le terrain du rationalisme. Pour preuve je renvoie encore à la façon dont il établit le caractère moral de notre foi. Il le fait en prouvant que Christ, « dans l'unité et la totalité de sa personne, par conséquent aussi comme homme, est cet être qui possède une signification universelle et métaphysique pour tous les hommes, et même pour tous les esprits. » Ce n'est qu'ainsi que l'on comprend que « la loi de la nature s'harmonise intérieurement avec le νόμος πίστεως et que l'acte de la foi sous ce dernier rapport ne demeure pas un acte arbitraire ou légal, mais qu'il puisse être un acte libre. » (Ouvrage cité, pag. 1256.) « Pour la rédemption déjà il ne s'agit pas seulement de croire au Logos mais aussi à Christ, ce qui serait de l'idolâtrie si l'humanité de Christ n'était pas impliquée dans la signification métaphysique de cette personne. » Mais voici ce que Dorner entend par la signification métaphysique de Christ pour

nous : « notre nature, telle que Dieu l'a voulue, déjà par son essence, est faite pour Christ et attirée vers lui. » L'assertion « métaphysique » que Christ dans ce sens est le principe de notre existence pourrait donc bien être une des plus fortes expressions de la foi de l'Eglise chrétienne, laquelle explique sa propre position à l'égard du monde et sa condition par le dessein de Dieu à l'égard du monde révélé en Christ. En tant que par conséquent on ne peut voir dans l'Eglise que la fondation positive de Christ, je ne comprends pas non plus comment on veut, ainsi que Dorner se le propose, enlever quelque chose de positif à la foi de l'Eglise pour ce qui tient à cette connaissance. La chose n'est possible pour Dorner qu'en ignorant le caractère religieux de cette assertion et en la traitant comme si nous l'avions obtenue d'une manière tout à fait empirique. D'après lui, le moyen naturel de connaître le monde, la raison se serait rendu compte et de la destinée assignée par Dieu à l'humanité et de l'unité du plan divin du monde. (P. 1257.) Ainsi que cela est constaté, il ne peut plus y avoir aucune difficulté à satisfaire le besoin historiquement motivé de s'élever au-dessus du supranaturalisme : il n'y a qu'à prouver que dans ces points importants ce que Christ nous a apporté s'accorde avec ce que nous possédions déjà naturellement.

Voilà comment les principes les plus originaux de la foi de l'église chrétienne seraient généreusement attribués à la raison naturelle. Mais du moment où l'on convient qu'il nous est possible d'expliquer ainsi pratiquement le monde par notre destination, abstraction faite de Jésus-Christ, quel peut bien encore être le contenu de cette assertion qui veut qu'il soit pour nous égal à Dieu ? On objectera que, par suite du péché, il nous est interdit de voir la preuve de notre propre salut dans cette explication du monde qui peut être prouvée par des raisons plus générales. Pour que les pécheurs puisent leur consolation dans ce fait, il faut qu'ils acquièrent la confiance que les conséquences du péché ont été abolies par Christ. Et, d'après l'Eglise chrétienne, c'est par suite de son unité métaphysique avec Dieu que Christ peut abolir ces conséquences du péché. — Mais cette explication a un défaut capital : elle méconnaît la

force de conviction inhérente à toutes les explications pratiques de l'univers. La portée de cette explication va justement jusqu'à mettre l'homme en état de considérer le monde comme moyen en vue de réaliser ce que l'individu considère comme la chose la plus précieuse. Si cette explication ne nous procure pas ce résultat, si elle ne nous abrite pas sous sa protection, nous et nos biens les plus précieux, il n'existe plus aucune raison qui puisse nous en garantir la vérité. Mais pourquoi tenons-nous pour la bonne l'explication que le christianisme nous donne de l'univers, bien que nos péchés nous empêchent d'en tirer le bonheur qu'elle garantit ? Ce n'est pas que cette explication soit d'une valeur générale et humaine, mais c'est parce que nous appartenons à l'Eglise chrétienne. La puissance éducatrice de l'Eglise a gravé assez profondément dans nos cœurs son souverain bien pour éveiller en nous le sentiment du péché et en même temps pour nous enchaîner aux intuitions exposant cette formule du monde qui correspond à ce but suprême. Dans l'église chrétienne, ces intuitions, que nous ne devons pas nous hâter de mettre sur le compte de la raison humaine en général, se maintiennent fermement parce que la réconciliation avec Dieu, au moyen de son fondateur, permet à la société chrétienne de tendre à son souverain bien avec la certitude du succès présent et à venir.

Il est donc faux d'affirmer la vérité de la conception religieuse de l'univers d'une manière générale, et de prétendre ensuite, dans les détails, la dériver de la rédemption. Mais au contraire c'est l'Eglise chrétienne réconciliée avec Dieu qui la première est certaine que le monde doit être pratiquement expliqué dans ce sens. C'est de ce point de vue seulement que l'Eglise est en position de légitimer sa tendance à se répandre dans l'humanité entière, en invoquant comme preuve la signification universelle de la religion. Mais naturellement cette démonstration n'a de force probante que pour ses propres membres et pour ceux qui ne sont pas seulement sous l'influence de raisons, mais aussi sous celle de l'activité éducatrice de l'Eglise. Il faut d'abord éprouver l'impression de ce souverain bien surpassant tout en valeur, poursuivi dans le sein de l'Eglise

chrétienne. Si le germe, déposé dans cette impression, d'une conception religieuse de l'univers, se développe, il ne peut le faire d'une manière normale que sous la forme de la foi à la réconciliation avec Dieu par Christ. Cette foi ne vient pas s'ajouter extérieurement aux connaissances religieuses chrétiennes pour permettre à celles-ci d'acquérir une valeur religieuse générale à l'usage pratique des individus. Mais tout en étant la base de cet usage, la foi est en même temps le cadre général, dans lequel peuvent faire leur apparition ces connaissances qui ne sauraient exister sans importance pratique. Dès qu'on méconnaît ce fait on arrive inévitablement à mettre en question la valeur de la réconciliation par Christ. Si l'explication chrétienne du monde est possible sans en appeler à l'autorité de Christ et si cette explication implique évidemment la conscience de la réconciliation avec Dieu, on ne saurait reprocher au rationalisme de déduire de la valeur générale et humaine de cette explication de l'univers une réconciliation sans Christ. Aussi longtemps qu'on ne trouble pas dans son dogmatisme une théologie comme celle de Pfleiderer, on ne saurait empêcher qu'au trésor de connaissances dont elle enrichit l'explication scientifique de l'univers, elle n'ajoute aussi une réconciliation sans réconciliateur. Il est vrai, c'est alors que se trouve terminée la traduction de la conception religieuse de l'univers en une conception non religieuse. Mais elle est aussi complètement usée cette anse que le système ecclésiastique lui-même offre à la disposition relâchée, qui porte à placer les vérités de la religion chrétienne sur le même plan que les résultats de l'explication scientifique de l'univers.

Mais pour les théologiens qui, comme Dorner, défendent la divinité de Jésus, les choses prennent un autre aspect. En isolant la réconciliation de son contenu de faits, pour la déduire des prémisses métaphysiques de la christologie, on paraît plutôt vouloir impliquer celle-ci. On maintient fermement la réconciliation uniquement par Christ et on affirme qu'on ne saurait y croire sans croire en même temps à la divinité de Jésus. Mais il se trouve qu'on a dépouillé l'idée de la réconciliation de son contenu positif, tel qu'il se trouve dans l'expérience re-

ligieuse ; que peut-on donc entendre encore par la divinité de Christ ? C'est que, au moyen de son essence transcendantale cachée, il aurait prêté à sa mort la faculté d'effacer pour nous les conséquences du péché. Comment légitime-t-on l'événement caché d'une réconciliation avec Dieu? On ne s'adresse pas à une connaissance de la personne morale de Christ : on a recours à l'hypothèse d'une unité avec Dieu, qu'on renonce à définir plus exactement, qui avant tout est hors de la visée d'une science quelconque, qui enfin pour ces raisons mérite fort bien le titre de métaphysique. La réconciliation est nécessaire, par conséquent cette unité métaphysique est aussi nécessaire. La divinité de Christ est fermement établie comme le postulat d'un postulat et la preuve est tenue d'établir que le fait réclamé n'est pas en contradiction avec les principes les plus généraux de la connaissance humaine.

Nous avons constaté plus haut les dangers que cette manière de voir entraîne avec elle. Du moment où réellement on rapporte la divinité de Christ au fait caché qui vient s'ajouter, pour lui communiquer de la valeur, au contenu moral révélé de sa personne, il est à craindre que l'on n'ait pas en vue l'intuition chrétienne de l'univers, telle qu'elle a découlé du point de vue du royaume de Dieu, comme ayant le plus haut prix. En tout cas en agissant ainsi on remet en possession de ses droits le rationalisme qui en appelle à la dignité indépendante de l'idéal moral. On comprend que l'on n'en devienne pas maître, que l'on ne puisse plus en triompher. Le fait a sa cause générale en ceci : on ne lui conteste pas d'une manière suffisamment approfondie son hypothèse qui veut que les fonctions les plus importantes de la religion soient présentées comme des résultats de la connaissance naturelle du monde. C'est pourquoi, tout en s'efforçant de s'élever au-dessus du rationalisme, on n'aboutit pas à établir cette dignité supérieure de Christ, conforme au christianisme, à laquelle on aspire. Mais nous devons montrer également que les tentatives modernes de renouveler la christologie ecclésiastique, dans leur manière d'établir la dignité de Christ, ne s'élèvent pas plus haut que les faux procédés du rationalisme, ce qui les conduit à

substituer un problème métaphysique au problème théologique. Pfleiderer s'est contenté de renvoyer au fait historique de la personnalité moralement excellente du premier porteur du principe chrétien. Dorner, Thomasius, Gess ajoutent à cela le fait transcendantal d'une unité de Christ avec Dieu s'élevant plus haut. Le rationalisme, du moins dans la forme que nous lui avons vu revêtir chez Pfleiderer, ne songe nullement à l'intérêt que la société religieuse particulière prend à Christ, vu que, pour lui, l'univers est la révélation proprement dite de Dieu. Les théologiens obéissent à cet intérêt en ce qu'ils affirment l'unité de Christ avec Dieu. Mais eux, aussi bien que leurs adversaires, méconnaissent de quelle manière on en vient à cette affirmation dans l'Eglise chrétienne. Les deux méconnaissent que, comme partie de la conception religieuse de l'univers, cette affirmation ne peut être comprise que comme principe religieux. On conçoit fort bien que le rationalisme méconnaisse ce fait, vu que, comme tel, il est en général désintéressé en religion. Cette méprise ne s'explique chez les théologiens ecclésiastiques que par l'antipathie contre le rationalisme qui conduit à une conception défectueuse de la mission de la théologie.

Le caractère spécial de l'Eglise chrétienne est empreint dans sa conception religieuse de l'univers ; ses titres à ses destinées universelles sont contenus dans ses idées morales. Lors donc que nous parlons de la manière particulière dont une église entend la personne de Christ, cette opinion doit être comprise comme faisant partie de la conception religieuse de l'univers. Or celle-ci justifie son titre en se présentant comme l'explication du monde qui répond seule à l'unique réalité présupposée du bien suprême. Ce caractère général doit également se retrouver dans les assertions particulières. Par conséquent le jugement particulier sur Christ, dans l'Eglise chrétienne, doit être expliqué par le rapport qui existe entre le fondateur de l'Eglise chrétienne et ce que celle-ci considère comme son souverain bien. En outre, la valeur de Christ pour nous n'est pas quelque chose qui soit accidentel à l'Eglise chrétienne, mais ce fait par lequel seulement l'Eglise arrive à l'existence

comme sujet d'une conception religieuse particulière du monde. Sa manière de comprendre Christ ne repose donc pas sur des convictions religieuses fermement établies, au contraire elle les porte toutes. Mais alors la matière qui, dans cette appréciation de Christ, est expliquée religieusement, ne peut être empruntée qu'à l'activité de Jésus en vue de la fondation de l'Eglise, ou à la personne du fondateur telle qu'on peut la connaître dans l'unité de son activité historique. Par conséquent le jugement religieux sur la personne de Christ exprime la valeur de la position qu'il occupe à l'égard du souverain bien de l'Eglise, lequel est le sujet de l'activité de son ministère. D'après cela, comment devrait-on procéder quand il s'agit de prouver théologiquement la divinité de Christ ou la justesse du jugement religieux en vertu duquel Jésus est pour nous égal à Dieu? Il semble que la démonstration ne pourrait être faite qu'en s'appuyant sur la relation particulière entre l'activité de Jésus et le royaume de Dieu. Nous donnons une explication religieuse à tous les événements dans lesquels nous reconnaissons l'action de Dieu, comme celui qui réalise pour nous le souverain bien. Lors donc que nous ne contemplons pas en Christ une seule action de Dieu isolée, mais la somme de toutes celles qu'on peut penser; dès qu'il est pour nous égal à Dieu, cette foi doit être théologiquement motivée par l'ensemble de l'importance qu'a son activité pour la réalisation du royaume de Dieu. Interprété religieusement, comme manifestation de l'amour de Dieu à notre égard, le fait de Christ nous oblige nécessairement à conclure que la plénitude de la divinité a été manifestée en lui. Qu'est-ce qui confère cette signification, cette portée à ce fait? C'est qu'il est manifestement la cause de notre confiance : grâce à lui nous sommes assurés que le souverain bien n'est pas le rêve de nos désirs ni un postulat moral, mais une complète réalité, en dépit de toutes les contradictions de la culpabilité et du mal.

Pourquoi donc aucun des modernes restaurateurs de la christologie ecclésiastique n'a-t-il administré cette preuve théologique directe en faveur de la divinité de Christ? Au lieu de mettre dans tout son jour la certitude intérieure du jugement religieux

qui s'oriente sur le Christ historique, pourquoi ont-ils préféré rendre la conception religieuse de l'univers solidaire d'une métaphysique, qui, dans tous les cas, demeure en butte aux doutes les plus divers? D'accord avec l'impression que m'a produite plus haut l'expression « unité métaphysique avec Dieu, » je ne puis m'expliquer la chose que d'une manière : cédant à une répulsion justifiée contre le rationalisme, on s'est laissé aller à tenir une conception morale de Christ pour insuffisante. Il en est de même certainement quand il s'agit de l'intérêt qui attache la société religieuse à Jésus. Mais elle n'en est pas moins, cette conception morale, l'inévitable présupposition du jugement religieux qu'on porte sur Christ. Elle fixe la grandeur qui, interprétée religieusement, permet d'arriver à la connaissance de sa divinité. Mais, il est vrai, pour atteindre ce but, on ne peut se contenter de la connaissance imparfaite de la personnalité de Jésus à laquelle le rationalisme s'en tient d'habitude. Voici à quoi il aboutit ordinairement. Pour toutes les perfections de la volonté morale, comme nous devons tous l'être, il est d'accord avec Dieu d'une façon distinguée ou parfaite. Tout ce à quoi peut alors aboutir une appréciation religieuse, si elle est entreprise d'une manière générale, c'est à nous donner la foi à un messager modèle envoyé par Dieu. C'est avec raison que cette conception est repoussée comme insuffisante. Il aurait donc fallu corriger la faute scientifique commise par le rationalisme; et, comme il s'agit de l'importance particulière de Jésus, il aurait fallu le saisir du côté par lequel s'accuse, d'une façon complète, toute personnalité spirituelle, par sa vocation particulière poursuivie d'une manière consciente. Que fait-on au contraire? On néglige entièrement d'expliquer la valeur religieuse de Jésus par la valeur morale de sa personne. A la notion religieuse du rationalisme, qui n'a en elle-même rien de religieux, pour établir la portée universelle de la personne du Sauveur, on ajoute une assertion qui n'a en elle-même aucune importance religieuse ou même chrétienne : Christ, dit-on, comme moyen métaphysique pour expliquer l'univers, ou l'humanité, ne doit pas être distingué de Dieu. Cela veut dire qu'on se laisse guider par le juge-

ment religieux porté sur Jésus, mais qu'on néglige le travail scientifique; on ne reproduit pas ce jugement en le motivant, on ne le justifie pas en faisant appel au bien suprême qui sert surtout de base à la conception religieuse de l'univers. On peut pourtant reconnaître dans l'expression unité métaphysique de Christ avec Dieu, qu'on est guidé par la préoccupation religieuse en cherchant à comprendre Jésus. En effet l'unité du Rédempteur avec la cause du monde doit être une garantie que le monde, bien qu'il offre en apparence de la résistance à la réalisation de nos fins, est néanmoins appelé à les favoriser. Mais, abstraction faite de cette forme très générale de l'assurance chrétienne, on doit dire que ce qui importe le plus à ce contenu particulier de nos fins, et ce qui chez Christ y correspond, est laissé de côté. En effet on distingue cette unité avec Dieu de la valeur morale de Jésus qui nous est révélée. Grâce à cette séparation l'assurance fondée sur la divinité de Christ est tellement isolée qu'elle perd son caractère chrétien. La perspective d'une victoire sur le monde, motivée par les relations métaphysiques de Christ, n'a rien à faire avec la confiance religieuse en sa mission si précieuse, dans laquelle nous nous trouvons compris. Il peut être toujours exact que, en réfléchissant à ce qui nous est garanti dans la foi, en ayant conscience d'être pris dans le mécanisme de la nature, nous soyons nécessairement conduits à admettre une pareille domination extérieure de Christ sur le monde et sur son Eglise. Mais, si c'est là une raison de laisser à la piété l'usage de cette idée, on doit d'autant plus, dans la théologie, tenir compte de l'origine de la valeur subordonnée de cette idée, s'il est vrai que cette science soit appelée à maintenir l'harmonie intérieure et la pureté des pensées religieuses. L'unité de la conception chrétienne de l'univers, qui est sauvegardée par la pensée d'un souverain bien, le royaume de Dieu, nous oblige à reconnaître une chose : ces images qui n'expriment jamais d'une manière complète et pure la confiance en Dieu révélée en Christ, n'exposent pas l'élément spécifiquement chrétien et doivent toujours être employées en vue de lui. On peut dire la même chose de l'idée d'une unité métaphysique de Christ avec Dieu :

elle ne peut se rattacher légitimement au christianisme qu'en montrant qu'elle est un auxiliaire pour établir la valeur de ces images. Quand on en exagère l'importance au point de l'adjoindre au contenu moral de la vie de Jésus, comme ce qui donne la valeur à ce contenu, en en faisant ainsi le centre de la conception du monde, on se trouve en bonne voie de confondre le naturisme et le christianisme. Cette tendance s'excuse peut-être en en appelant à la nature à la fois spirituelle et corporelle de l'homme, mais bien certainement elle ne se légitime pas comme chrétienne. Nous au contraire, en séparant la métaphysique de la religion et aussi de la théologie systématique, nous nous sentons d'accord avec les présuppositions fondamentales du christianisme. Celles-ci ne réclament pas un rapport de continuité entre la réalité fermement établie dans la foi religieuse et ce monde scientifiquement explicable, mais une subordination du second à la première. Nous devons aussi rendre attentif au fait que c'est là l'unique moyen d'atteindre complètement cette science vers laquelle Mélanchton avait étendu les mains en sentant tout ce qu'avait d'insuffisant la théologie stoïcienne.

On a contracté l'habitude d'appeler dualisme la séparation, la distinction entre une pareille explication scientifique du monde, et la conception du monde du point de vue de l'esprit moral : et cela, comme c'est notre cas, lorsqu'on reconnaît le droit des deux activités intellectuelles. Qu'on continue seulement à le faire, qu'on se flatte de l'idée d'avoir découvert l'unité du mouvement spirituel — dans lequel on a goûté la valeur de ce qui est moralement bon d'une part, — et d'un procès purement naturel d'autre part. L'unité découverte demeurera aussi étrange et peu sûre pour le sens chrétien en éveil que le mouvement matériel demeure lui-même fermé à toute impression. (Als die dem Nachempfinden verschlossene materielle Bewegung selbst.) Aussi longtemps que la conception du monde dominée par ces notions ne sert qu'à une faculté contemplative, elle peut satisfaire par l'impression que produit l'harmonie de ses parties. Mais aussitôt que, dans la vie pratique, on prétend lui faire jouer le rôle de la religion chrétienne, on doit voir éclater dans tout son jour la contradiction

entre les intuitions chrétiennes employées et la notion suprême qui a pour mission de les maintenir ensemble. Cette notion métaphysique présente l'esprit moral et le monde de la nature indépendant du premier, comme des grandeurs subordonnées. Le christianisme au contraire nie que les deux, l'esprit et la nature, puissent être coordonnés et traités sur un pied d'égalité. Il ne voit dans cette coordination qu'une illusion accompagnant l'imperfection humaine et le péché; on doit dissiper cette illusion en reconnaissant que le monde de la nature est subordonné comme moyen à la volonté morale qui embrasse tout et que ce n'est qu'à titre de moyen qu'il a part à cette réalité qui aux yeux du chrétien est la vraie. Or comme les problèmes pratiques qui nous agitent ne trouvent leur solution qu'en partant de cette présupposition fondamentale, voici ce qui arrive inévitablement. Une conception théologique du monde motivée tout autrement provoque dans le sein de l'Eglise chrétienne des sentiments religieux fort respectables, à se répandre contre elle en attaques désordonnées. Il doit alors devenir manifeste à tous les yeux qu'en fusionnant la science ayant pour objet l'état de fait, actuel, du monde avec la science de la foi, on ne saurait produire un tout viable. C'est ainsi par exemple que, faisant cette confusion, on conclut du fait de la sainteté de Christ à sa divinité. On essaie de prouver un fait religieux avec les arguments qui servent à expliquer scientifiquement le monde. Mais d'un côté ce raisonnement jugé scientifiquement est une monstruosité; d'autre part l'intuition religieuse de l'univers procède tout autrement, d'après une méthode directement opposée, quand elle se complète en disant que pour nous Jésus est égal à Dieu. Dans le premier cas d'un signalement formel de la conduite de Jésus, comme d'un fait fermement établi, indépendamment de nous, on conclut à sa divinité comme cause cachée. Dans le second cas (au point de vue religieux) d'abord on ne conclut pas d'un phénomène à sa cause, mais, après avoir senti le prix du contenu de la vie de Jésus, on estime qu'il est la manifestation de la volonté miséricordieuse de Dieu à notre égard. C'est là un fait qui peut aussi peu être imposé par des moyens logiques que le sentiment de la reconnaissance envers un bienfaiteur.

En second lieu, ce n'est pas au moyen de formules qu'on réussit à exprimer, à rendre dans sa plénitude la valeur de la personne de Christ, mais elle est prouvée, cette valeur, par les efforts concrets de sa volonté pour fonder le royaume de Dieu. En troisième lieu, il ne s'agit pas d'un fait se trouvant en dehors de tout rapport avec nous, mais de la mission de Jésus dans laquelle nous sommes nous-mêmes compris ; et elle ne nous est révélée comme telle que lorsque nous nous élevons moralement jusqu'au royaume de Dieu, constituant le souverain bien. En quatrième lieu, au moyen de cette appréciation religieuse nous n'obtenons pas la divinité de Christ comme la cause cachée de sa vie historique. C'est cette vie historique au contraire, demeurant pour nous permanente, par la foi au Seigneur glorifié, qui est l'expression nous faisant connaître sa divinité manifeste. Dans l'essence de l'homme Jésus, accessible sous certaines conditions morales, le jugement religieux nous fait voir cette infinité que l'ancienne christologie a cherchée dans la nuit d'une unité physique ou métaphysique de Christ avec Dieu. — Mais sur tous les recoins du système, comme sur ce point-ci, l'explication non morale de l'univers et l'explication religieuse doivent réagir contre leur union si peu naturelle. On en a fini alors avec cette unité de la conception du monde à laquelle il a été tant sacrifié. Mais pour nous elle demeure un fait incontestable, et voici en quoi : c'est que nous apprenons à voir dans les puissances de ce monde des moyens passagers pour réaliser notre destinée éternelle, grâce à la pensée du Dieu surnaturel, volonté constamment vivante, ayant pour objectif le royaume de Dieu. Pour conclure du fait de cette unité que nous sommes en position d'expliquer l'ensemble des moyens, sous leur forme particulière, il faut avoir perdu de vue la manière d'entendre cette unité dans le christianisme. Comment, dans l'Eglise chrétienne, pouvons-nous arriver à légitimer cette conception religieuse du monde ? Cette question soulève un nombre infini de problèmes théologiques parfaitement légitimes. Si nous voulons travailler, nous n'avons nul besoin de faire invasion dans le champ de la métaphysique.

J.-F. Astié.

BULLETIN

THÉOLOGIE

D.-H. Meyer. — Le christianisme du Christ [1].

Ce beau livre est une œuvre de valeur. Les cinq cents pages qui le composent ont coûté à leur auteur dix ans de travail. Il a présenté son ouvrage à la faculté de Montauban pour obtenir le grade de docteur en théologie.

Son but est celui-ci : arriver à une idée exacte de l'enseignement du Seigneur dans son ensemble, au moyen du seul évangile de Matthieu. Une brève introduction justifie la méthode employée et l'évangile choisi ; puis viennent trois grandes parties, divisées en sections, se subdivisant en chapitres, ceux-ci en paragraphes et en alinéas ordinairement assez courts.

Introduction. Dans le but de circonscrire son sujet, comme aussi d'éviter des groupements arbitraires et de substituer sa propre pensée à celle de Jésus, M. H. Meyer ne soumet à son examen qu'un seul évangile. Il a pris le premier, cet évangile ayant à sa base deux documents très authentiques de l'époque des apôtres ; comprenant plus de discours que Marc ; reproduisant les *Logia* mieux que Luc ; renfermant bien des paroles caractéristiques omises dans le troisième évangile, lequel, dans les morceaux qu'il possède seul, ne fait que répéter les enseignements de Matthieu. Celui-ci n'est en outre pas contesté comme Jean. Sur les points fondamentaux d'ailleurs, nos quatre récits sont d'accord ; les trois derniers nous fourniraient sans doute des éléments précieux pour la pleine intelligence de la religion de Jésus, mais sans nous amener à nous faire de sa personne et de son œuvre une idée différente de celle à laquelle nous conduit l'étude de Matthieu.

[1] Etude sur l'enseignement de Jésus d'après l'évangile selon saint Matthieu, par D.-H. Meyer. — Paris, Fischbacher 1883.

La première partie est exégétique. Elle étudie, chapitre après chapitre, les discours de Jésus et ses paroles éparses dans les récits. Chaque péricope est d'abord analysée avec soin ; l'auteur explique aussi brièvement, le plus souvent en note, et au moyen de citations de Calvin, de Bengel, de Tholuck, de de Wette, les passages soulevant quelque difficulté ; discute çà et là les interprétations diverses, donne en passant une règle d'herméneutique, ou fait, mais rarement, la critique du texte ; après quoi il groupe et met en lumière les enseignements sur Dieu, son royaume, la foi, la personne de Christ, l'état général de l'humanité, etc., du discours qu'il vient d'étudier.

Ces enseignements du Seigneur recueillis dans l'ordre où l'évangéliste les rapporte, il s'agit maintenant d'en présenter l'*exposition systématique*, d'en rechercher les réels rapports, tels qu'ils ont existé dans la pensée de Jésus. C'est l'objet de la *deuxième partie*, qui a pour titre : *Le royaume des cieux*. Le Seigneur rattachant son enseignement tout entier à cette grande idée, c'est autour d'elle aussi qu'il faut grouper les éléments de sa prédication.

Mais l'idée du royaume des cieux découle de l'idée de Dieu. Une *première section : Le Père céleste*, étudie par conséquent ce que Jésus enseigne sur Dieu et aussi sur les êtres en rapport avec lui. De remarquables chapitres sont consacrés à l'homme, la liberté humaine, le péché et à l'enseignement de Jésus sur lui-même. On nous expose ensuite ce qu'il a dit de l'Esprit saint, et des rapports du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Au *royaume des cieux*, objet immédiat des prédications du Seigneur, est consacrée la *seconde section*. Elle nous décrit l'histoire du royaume, les deux sortes de conditions, objectives et subjectives, de son développement chez l'individu (notons ici d'originales réflexions sur la parole du Fils de l'homme, semence du royaume), le moyen d'en devenir membre, les conséquences de son acceptation, le rôle de l'activité humaine dans le développement religieux du croyant, la vie nouvelle qui devient le partage de ce dernier. De l'individu, nous passons à la société des membres du royaume, à l'Eglise, dont les droits, les devoirs, l'organisation, le culte, les caractères sont retracés d'après les quelques paroles de Jésus sur ce sujet ; puis aux rapports de l'Eglise et du monde, au jugement, à la résurrection, au siècle à venir.

Pour que notre auteur ait atteint son but, il doit encore dégager la *pensée inspiratrice* de l'enseignement de Jésus ; montrer que cet enseignement *forme un système* admirablement enchaîné et découlant tout entier de la conscience que le Fils de l'homme

avait de lui-même ; que de cet enseignement enfin se déduit *toute une philosophie ;* il le fait dans les trois sections de sa *troisième partie*, lesquelles il intitule : *la bonne nouvelle, le système de l'Evangile ou la religion de la rédemption, la philosophie de l'Evangile.*

Première section. Tout l'enseignement de Jésus aboutit à révéler sa personne ; tout son enseignement sur sa personne aboutit à la prédiction de sa mort rédemptrice. Cette mort abat les obstacles qui fermaient au pécheur le royaume des cieux. Grâce au sacrifice réparateur du Fils de l'homme, tout homme, quel qu'il soit, peut désormais obtenir la rémission de ses péchés et être fait participant de l'alliance de Dieu ici-bas et de son royaume éternel au delà de cette vie, à la seule condition de croire en Jésus-Christ crucifié et de rester jusqu'à la fin étroitement uni au Sauveur par la foi. C'est bien là la bonne nouvelle apportée par Jésus et le but dernier de son enseignement.

La *seconde section* nous paraît un peu confuse dans son ensemble, mais contient plusieurs déductions fermement conduites. Notons-y la démonstration de cette thèse : « Jésus a bien été ce qu'il prétendait être, le Fils unique qui participe à la divinité du Père. » La sagesse de son enseignement, la pureté morale de sa parole nous garantissent la validité du témoignage qu'il se rend à lui-même. Lui qui prêche à l'homme l'absolue perfection morale, qui distingue infailliblement le mal partout où il se trouve et jusque dans le cœur de ses plus chers disciples, il n'a pu se tromper sur son propre état moral. Or Jésus exprime la certitude d'être entièrement saint. Est-il admissible que ce docteur si absolu dans ses notions de bien et de mal se soit cru exempt de péché sans l'être réellement? Or, toujours d'après les paroles du Seigneur, la sainteté implique une relation normale avec le Père céleste. Parfaitement normale a donc été la relation de Jésus avec Dieu. Il n'a donc pu se méprendre quand il affirme être le Fils qui seul connaît le Père et que le Père seul connaît. Cette prétention n'est point celle de l'orgueil, puisque Jésus était sans péché ; ni celle d'un halluciné, la rectitude de son jugement s'y oppose. Sa conscience d'être le Fils de Dieu n'étant point illusoire, il s'en suit que Jésus nous révèle Dieu tel qu'il est ; nous puisions dans son Evangile la certitude que Dieu n'est pas un idéal sans existence réelle, ni les perspectives de l'avenir un décevant mirage ; l'Evangile est la vraie révélation des réalités supraterrestres et éternelles.

Troisième section. De l'enseignement de Jésus, et du fait en particulier que le Fils de Dieu s'est fait homme pour accomplir

par sa mort la rédemption des pécheurs, découle toute une philosophie. Toute philosophie digne de ce nom doit remonter à la cause première. Or, cette connaissance de la cause première nous devient accessible par l'intermédiaire de la conscience que le Fils de l'homme a eue de lui-même. Suivent d'assez longs développements sur Dieu, ses attributs, la liberté et la nécessité en Dieu. Puis, toujours d'après la conscience de Jésus, on nous montre la raison d'être de l'homme et du monde, on nous parle des lois de l'univers, du surnaturel, de la Providence, de la liberté morale, sur laquelle précédemment déjà l'auteur a beaucoup insisté ; du mal moral, de la destinée humaine, de la fin de l'univers dans leurs rapports avec la mission du Fils de l'homme.

Donnons de quelques-uns de ces points un court aperçu ; la loi qui régit les créatures libres est seule inviolable et absolue ; les lois de la nature n'ont qu'une valeur relative : Dieu peut intervenir pour réparer le désordre introduit au sein de la création par le mal moral, qui n'avait point de place dans le plan de l'univers. Loin d'exclure l'idée des lois constantes de la nature, la notion du surnaturel l'implique et la contient. — La liberté morale n'est pas essentiellement le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais plutôt celui de s'attacher et de se subordonner de soi-même au souverain bien ; le mal a pour effet d'altérer dans son essence intime ce pouvoir : dès qu'il se détourne de Dieu, l'homme devient l'esclave de toutes sortes d'idoles incapables de satisfaire ses besoins les plus nobles, les plus profonds. — Offense à Dieu, le mal moral ne peut rester impuni ; pour l'expier, le Fils de l'homme a dû se livrer à la mort ; il a fait ainsi amende honorable au nom de l'espèce humaine ; sa pleine acceptation du châtiment du péché a été une satisfaction offerte au nom de l'humanité à ce Dieu juste et saint que le péché offense, et les droits de la souveraineté divine ont été de la sorte sauvegardés [1]. En s'attachant au Sauveur l'homme redevient capable de réaliser sa destinée ; Dieu pardonne au coupable en raison des liens qui par la foi s'établissent entre lui et Jésus. Car tous sont solidaires et le fait qu'il n'a pas fallu moins que l'incarnation du Fils de Dieu pour faire sur-

[1] Mais M. Meyer rejette l'opinion se représentant *la rémission des péchés* comme *payée* à Dieu au prix d'une somme de souffrances qui, en raison de la dignité de Celui qui les a subies, auraient été l'*équivalent* de toutes celles qu'a méritées l'humanité. La théorie de l'équivalence, ajoute-t-il, fausse l'Evangile. Ce n'est point en tant que *quantité* de souffrances subies, que la mort du Fils de l'homme est la rançon de plusieurs, mais en tant qu'*acceptation volontaire et effective* de la souffrance et de la mort, ce salaire du péché, acceptation qui équivaut à une *rétractation* du péché.

gir au sein de l'humanité pécheresse une vie humaine parfaitement normale, atteste tout ce qu'a d'immuable la loi de la solidarité. — Jésus devient ainsi le chef d'une humanité nouvelle, de l'Eglise, qui réalise ici-bas, quoique encore imparfaite, le royaume de Dieu. Le monde, au sein duquel elle se recrute, demeurant un monde pécheur, jamais elle ne pourra s'absorber dans l'Etat vraiment chrétien. L'Eglise doit rester distincte de l'Etat ; ces deux pouvoirs, ayant des intérêts communs, pourront toutefois entrer en rapport, mais ne chercheront point à s'asservir réciproquement.

Les créatures libres peuvent se perdre, sans que la majesté de Dieu reçoive de ce fait aucune atteinte ; car en appelant à l'existence des êtres libres, il a posé lui-même la possibilité que ce qu'il ne veut pas se réalise. Voulant que tous parviennent au salut (*volonté manifestée*), il décide à quel moment et de quelle manière chaque individu sera mis en demeure de croire au Sauveur ; puis si la créature, en raison de son attitude à l'égard du Fils de l'homme et de la rédemption, entrera oui ou non dans le royaume des cieux (*volonté cachée*). Quant aux réprouvés, les paroles de Jésus laissent pressentir que leurs souffrances aboutiront à une horrible et totale destruction de leur âme et de leur corps. — On ne saurait prétendre que le sort de tout homme soit irrévocablement fixé au moment où se termine sa carrière terrestre ; il doit subsister au delà de cette vie des moyens de salut pour les âmes qui n'ont pu ici-bas entendre l'Evangile ; le Fils de l'homme a le pouvoir de sauver les hommes pécheurs de tout temps et de tout pays, et les païens qui pendant leur vie auront été pieux et droits seront mis en demeure d'entrer dans le royaume des cieux. A la fin les éléments hostiles seront détruits, le royaume sera pleinement accompli et les rachetés réaliseront la libre unité des cœurs dans la sainteté parfaite, au sein d'une éternelle félicité.

A la fois idéaliste et positive, pratique et renfermant toute une philosophie, nullement subjective, mais individualiste et universelle, profondément humaine et originale, telle est donc la religion de Jésus, et c'est à en marquer ces divers caractères que l'auteur consacre sa *conclusion*.

On lui a reproché : 1° de faire rentrer toute la dogmatique dans l'évangile de saint Matthieu ; 2° de n'avoir consulté que cet évangile pour établir l'enseignement du Christ. Nous ne dirons pas que ces objections soient sans fondement aucun. Remarquons toutefois que c'est de la conscience de Jésus que découlent les diverses parties de son enseignement. Notre auteur le démontre et fait voir comment les discours de Matthieu lui ont permis de clairement

établir ce que Jésus pensait de lui-même et quelle avait été la pensée inspiratrice de sa prédication. La tentative de M. Meyer est donc justifiée, le but de ses efforts a été atteint. L. F.

PHILOSOPHIE

HENRI LECOULTRE. — ESSAI SUR LA PSYCHOLOGIE DES ACTIONS HUMAINES, D'APRÈS LES SYSTÈMES D'ARISTOTE ET DE SAINT THOMAS D'AQUIN [1].

Il n'y a pas beaucoup d'hommes, parmi les théologiens et les philosophes protestants, qui aient étudié avec autant de soin que M. Henri Lecoultre les doctrines religieuses et morales d'Aristote et Thomas d'Aquin. Il en faisait déjà l'objet spécial de ses travaux, plusieurs années avant que l'encyclique *Æterni patris* du 4 août 1879 eût donné à l'aristotélisme catholique une nouvelle actualité. Antérieurement même à la thèse académique dont M. Ph. Bridel a rendu compte aux lecteurs de cette Revue il y a six ans [2], je crois me rappeler une dissertation sur la morale d'Aristote, qui obtint, il y a fort longtemps, une distinction très honorable dans un concours de l'université de Genève.

C'est dire que, lorsque M. Lecoultre se prononce, après Luther, contre la combinaison de l'aristotélisme avec le christianisme, combinaison qui est l'essence de l'œuvre de Thomas d'Aquin, il le fait avec une compétence particulière. Mais c'est dire en même temps que, tout en repoussant l'aristotélisme au nom des principes chrétiens, il rend justice aux mérites du grand penseur grec et de son interprète catholique. Autrement, il n'aurait pas consacré à leur étude d'aussi persévérants travaux. On verra qu'il sait même prendre la défense du docteur angélique, contre les écrivains qui ne veulent voir en lui qu'un serviteur de l'autorité religieuse, et lui refusent la qualité de philosophe. Le réformateur saxon aurait probablement trouvé M. Lecoultre bien modéré dans sa polémique contre l'aristotélisme et le thomisme, et lui aurait

[1] *Essai sur la psychologie des actions humaines, d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin*, par Henri Lecoultre. — Lausanne Georges Bridel, 1883.

[2] *La doctrine de Dieu d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*. 1877. (Voir Revue de théologie et de philosophie, 1879, pag. 201.)

reproché de s'en montrer l'admirateur presque autant que l'adversaire.

L'ouvrage qui se présente à nous sous le titre modeste d'Essai est une analyse très savante et très ample, où la sûreté du jugement s'allie à une minutieuse connaissance des textes. L'auteur comprend fort bien les doctrines, souvent subtiles, dont il rend compte, et sait mettre au premier plan ce qui est essentiel, au second ce qui n'est qu'accessoire. Sans avoir en cette matière une bien grande compétence je dirai que, dans ses discussions exégétiques avec d'autres commentateurs d'Aristote et de Thomas, M. Lecoultre me semble avoir généralement raison. S'il ne s'en était pas accusé lui-même, j'ajouterais que l'exposition n'est pas toujours à la hauteur de la compréhension, et que l'analyse y prédomine trop sur la synthèse. Dans le détail tout est clair. Les grandes lignes sont marquées aussi. Mais elles ne sont pas suffisamment creusées, et le lecteur pourrait courir le risque de les perdre de vue, si les thèses formulées à la fin du volume, et qu'on ne doit pas négliger de consulter, n'étaient pas là pour diriger le regard.

La conclusion de l'étude de M. Lecoultre, c'est que la psychologie aristotélicienne n'est pas conciliable avec la morale évangélique. Thomas, malgré la prodigieuse habileté qu'il a mise au service d'une conviction sincère, a fait une œuvre artificielle et manquée. Le christianisme doit chercher sa philosophie en lui-même, et non dans des systèmes étrangers.

Parmi les thèses péripatéticiennes que critique M. Lecoultre, j'en signalerai seulement une, qui est fort importante. D'après Aristote l'homme ne délibère jamais sur le but de son activité, mais seulement sur les moyens. Le but est posé par l'appétit et non par la raison. L'objet des délibérations de la raison pratique et de l'élection, c'est toujours la satisfaction de l'appétit. Si l'on prend cette thèse dans un sens absolu, on doit certainement donner raison à l'auteur, qui la trouve contradictoire à la morale chrétienne. La morale chrétienne enjoint d'aimer Dieu et d'aimer le prochain. Elle suppose donc en l'homme la capacité de modifier ses propres sentiments et de choisir le but de son activité. Il faut aller plus loin. Cette thèse, prise dans un sens absolu, est la négation de toute morale. Une morale n'est autre chose qu'un ensemble de préceptes relatifs aux buts de la volonté. Quel sens peuvent avoir de pareils préceptes, si les buts s'imposent nécessairement à l'homme, en vertu de sa nature et de l'éducation qu'il a reçue? Le bien humain, pour Aristote, c'est ce que tout homme

désire ; la morale ne peut pas l'entendre ainsi ; elle enseigne que le bien, c'est ce que tout homme doit vouloir. La morale postule la liberté de la volonté elle-même, et ne peut pas se contenter de cette liberté en quelque sorte technique qu'affirme l'aristotélisme, et qui consiste dans la capacité de faire un choix entre divers moyens pour atteindre un but posé par l'appétit.

Il faut remarquer toutefois, et nous le faisons à la suite de M. Lecoultre, qu'Aristote n'est pas toujours en parfait accord avec lui-même. Dans sa théorie de l'incontinence, par exemple, il lui arrive de dire que l'homme peut être entraîné par la passion à des actes contraires à sa volonté, ou d'affirmer dans la volonté elle-même des contradictions et des luttes. Si, au lieu d'aller au principe général, comme M. Lecoultre le fait avec beaucoup de raison, on s'en tenait aux cas concrets, on serait tenté de considérer Aristote comme un partisan décidé de la liberté morale. A vrai dire, le but que, selon lui, l'homme poursuit nécessairement par un effet de sa nature, ce n'est qu'un but général. Or qu'est-ce qu'un but général ? Les buts de l'activité réelle ne sont-ils pas toujours particuliers ?

Si Aristote avait développé avec une parfaite rigueur logique la thèse que l'homme ne choisit pas le but de son activité, la morale aristotélicienne ne serait qu'une psychologie. L'idée de la liberté de la volonté fait la grande différence entre la morale et la psychologie. M. Lecoultre ne voit peut-être pas assez clairement cette différence, et semble trop disposé à croire que ces deux sciences peuvent parler le même langage et considérer les choses du même point de vue. Il n'en est rien cependant. La psychologie est une science naturelle. Elle doit, comme ses sœurs, expliquer autant que possible le conséquent par l'antécédent, selon la méthode déterministe. On a sans doute le droit de demander qu'elle reconnaisse les limites de ses explications et ne prétende pas avoir dit le dernier mot. Mais il ne faut pas exiger d'elle qu'elle établisse d'une manière positive la liberté morale, pas plus qu'il ne faut demander à la mécanique d'établir l'origine du mouvement. La morale envisage l'homme d'un tout autre point de vue. Elle n'explique pas. Elle commande. Son rôle n'est pas de montrer comment le présent sort du passé, mais de préparer un avenir meilleur. L'homme, pour elle, n'est pas un produit, mais un producteur. Kant pensait, avec raison ce nous semble, que le point de vue de la morale est le plus intime, le plus profond, que seul il nous fait voir l'âme humaine dans son essence. Mais ni Kant ni M. Secretan, que je sache, n'ont eu la prétention d'établir un

parfait accord entre la manière morale de considérer l'homme et la manière plus extérieure, plus phénoménale de la psychologie. La pensée moderne, n'en déplaise aux esprits systématiques, est à cent lieues d'en avoir fini avec le dualisme. Par conséquent, tout en pensant, avec M. Lecoultre, que la philosophie du monde chrétien doit faire à l'idée de la liberté morale une place plus grande que la philosophie du monde païen, je ne saurais admettre que notre psychologie doive se façonner sur la prédication morale.

En terminant, et sans vouloir insister longuement sur une question fort difficile, comme le sont d'ailleurs presque toutes celles que soulève l'esprit vigoureux de M. Lecoultre, je dirai qu'il me semble avoir été assez malheureux dans sa brève tentative de caractériser la morale évangélique par opposition à celle d'Aristote : « Le sacrifice de soi-même, toute la morale évangélique est contenue dans ce mot[1]. » Pourquoi l'auteur ne dit-il pas : toute la morale bouddhique ? Que le sacrifice joue dans la morale chrétienne un rôle considérable, plus considérable que dans celle d'Aristote, cela est vrai, et cette différence est fort importante. Mais le sacrifice, au point de vue chrétien, n'est cependant qu'un moyen, jamais un but, et le moi que l'homme doit sacrifier ce n'est pas le vrai moi. A celui-là, au contraire, l'Evangile promet l'affranchissement, idée qui me paraît tout à fait conforme aux principes aristotéliciens. ADRIEN NAVILLE.

REVUES

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Première livraison. 1885.

Benrath : Anabaptistes dans les terres de Venise au milieu du XVIe siècle. — *Meyer :* La liberté de choix et la responsabilité morale. — *Koffmane :* A propos des lettres et des propos de table de Luther. — Bulletin.

Seconde livraison.

Hering : Les œuvres de charité de la réformation allemande III. — *von Soden :* La 1e ép. aux Thessaloniciens. — *Bertheau :* En quelle année naquit Bugenhagen ? — *Rösch :* L'entrevue d'Abraham et de Melchisédek. — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Tome VII, première livraison.

Erbes : L'âge des sépulcres et églises de Paul et Pierre à Rome. — *Wille :* L'article relatif à la religion de la paix de Kadan 1534. —

[1] Pag. 287.

K. Müller : Revue critique des travaux publiés de 1875 à 1884 sur l'histoire ecclésiastique des XIVe et XVe siècles. — *Dräseke :* A propos du « platonisme » des Pères de l'Eglise. — *Bernoulli :* Prière parodiée du XVe siècle. — *Martin :* Une lettre de Jacques Wimpfeling 1505. — *Schneider :* Remise des couvents de Blaubeuren et de Hirsau à l'abbaye impériale de Weingarten. — *K. K. Müller :* Miscellanée.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Novembre 1884.

A. Hauck : A propos de la controverse sur Théophile d'Antioche. — *Herm. Schmidt :* Ritschl et sa doctrine du péché III. — *Fr. Winfrid Schubart :* De l'emploi des citations (bibliques et autres) dans le sermon. — Récit de voyage d'un chapelain de cour du XVIIe siècle (*Paul Anton*, l'ami de Aug. Herm. Francke).

Décembre.

Th. Zahn : Les dernières contributions du cardinal Pitra à la littérature ecclésiastique d'avant le concile de Nicée. — *G. Buchwald :* Les leçons, récemment découvertes, sur le livre des Juges ont-elles pour auteur Luther ou Staupitz ? — *Dieckhoff :* Réplique à l'article précédent. -- Récit de voyage de P. Anton. II.

Janvier 1885.

O. Zöckler : Littérature biblique de l'année 1884. *A :* Ancien Testament. — *Th. Zahn :* Dernières contributions du cardinal Pitra II. — *Kawerau :* Encore une fois : qui est l'auteur des leçons sur le livre des Juges ? — *J. Bachmann :* Pour servir à l'histoire de l'origine des cantiques de Luther. — *Kawerau :* A propos du Petit catéchisme de Luther. — *Th. Hoppe :* Les églises de l'Italie.

Février.

O. Zöckler : Littérature biblique de l'année 1884. *B :* Nouveau Testament. — *Düsterdieck :* La reconnaissance. — *Fr. Nielsen :* L'évêque Dupanloup. — *Hoppe :* Les églises de l'Italie. II.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison. 1885.

P. Feine : Du rapport mutuel des textes du sermon de la montagne dans Matthieu et dans Luc. — *W. C. van Manen :* Histoire littéraire de la critique et de l'exégèse du Nouveau Testament dans les Pays-Bas, de 1859 à 1883. IV. — *K. J. Neumann* : Θιασῶται Ἰησοῦ. — *W. Grimm* : Les kénotiques philippistes. — *Wabnitz :* Le mesurage de l'autel dans le temple de Dieu, Apoc. XI, 1. — *G. Volkmar :* La persécution sous l'empereur Tibère et la chronologie de Josèphe pour la période de Pilate. — *G. Dräseke* : L'apologie d'Apollonius. — *H. Holzmann :* La « Didachê » et ses parallèles. — *Jacobsen :* La critique des Evangiles et les fragments de Papias sur Marc et Matthieu. — *Lipsius :* Même sujet.

Seconde livraison.

R. A. Lipsius : Nouvelles contributions aux recherches sur les bases scientifiques de la dogmatique : I. Principes relatifs à la théorie de la connaissance. II. Les limites de la connaissance métaphysique. — *C. Siegfried :* Un échantillon des makames d'Immanouel Romi (poète juif, ami de Dante). — *W. Hess* : La « Théologie germanique » et l'Ecriture sainte. — *H. von Soden :* L'épître aux Colossiens.

DEUX NOUVELLES « VIE DE JÉSUS[1] »

L'une des principales tâches assignées à notre époque est d'arriver à une connaissance approfondie de la carrière du Sauveur, de son caractère moral, de sa personne et de son œuvre. Nous n'en voulons d'autre preuve que les innombrables « Vie de Jésus » qui ont paru successivement dès le commencement de ce siècle, s'efforçant à des points de vue variés et souvent fort opposés, de résoudre le grand problème. Schleiermacher, l'initiateur de la théologie moderne, a frayé la voie dans cette direction comme dans beaucoup d'autres. Son premier essai toutefois a échoué par suite d'une contradiction intérieure flagrante. Admettant la parfaite sainteté du Christ, son caractère moral exceptionnel et unique, il repousse de parti pris les récits miraculeux renfermés dans les évangiles; comme si, après avoir accepté le surnaturel à sa plus haute puissance, on pouvait encore le marchander dans le détail. Néander, placé au point de vue de la foi évangélique, franche et éclairée, demeure à bien des égards un modèle à imiter. Cependant la critique littéraire des textes était encore trop imparfaite de son temps pour qu'une image suffisamment nette du fils de Marie pût s'en dégager. Il fallait d'abord étudier les sources. Il est vrai que les premiers travaux entrepris dans ce sens ont peu contribué à faire avancer la question. Animée d'un esprit de négation, la critique pendant le premier tiers de notre siècle

[1] Edmond de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre.* Septième édition, revue et augmentée. Paris 1884. — Bernard Weiss, *Das Leben Jesu.* In 2 Bänden. Berlin 1882.

n'a guère eu pour résultat que d'entasser ruines sur ruines. On se souvient encore de l'émotion produite en 1835 par la « Vie de Jésus » de Strauss, qui entre autres prétentions émettait celle de résumer en un tableau définitif les données scientifiques acquises jusqu'alors. L'existence de Jésus-Christ se dissolvait dans ce livre en une série de mythes et de légendes; à peine pouvait-on trouver encore, à travers ces nuages brillants, fruits supposés de l'imagination populaire, quelque terrain solide de réalité historique. A peu près à la même époque, l'école de Baur arrivait à un résultat analogue par des voies différentes. Appliquant à l'origine de l'Eglise les fameuses règles de la logique hégélienne, elle voyait dans le judéo-christianisme de Pierre et de Jacques la thèse primitive et conservatrice, dans la doctrine de Paul, un contraste violent, source de luttes ardentes et de longues discussions, et enfin dans la plupart des écrits du Nouveau Testament, en particulier dans les évangiles, une conciliation entre ces deux tendances opposées, synthèse qui aurait donné naissance à l'Eglise catholique des premiers siècles.

Ces deux écoles, celle de Strauss et celle de Tubingue, pour se soutenir, devaient faire une même supposition historique, à savoir que les évangiles auraient été composés à une époque très tardive, tout au moins dans la première moitié du second siècle. Le mythe ne saurait en effet se former lorsque les témoins oculaires des évènements vivent encore. Deux ou trois générations sont nécessaires à son élaboration. Et la lutte entre les tendances contradictoires devait durer tout aussi longtemps avant d'aboutir à une solution pacifique. Mais l'examen attentif des sources, le témoignage des Pères de l'Eglise, les preuves internes et externes, ont établi jusqu'à l'évidence que l'apparition des évangiles ne saurait en aucune manière être transportée dans le second siècle. Les synoptiques ont été composés au plus tard entre l'an 65 et l'an 80, et l'évangile de Jean lui-même, autrefois si contesté, est reconnu comme n'étant pas postérieur à la fin du premier siècle. Ces faits, à peu près unanimement admis de nos jours par les critiques, font évanouir comme les brouillards du matin toutes ces hypothèses néga-

tives, si savamment construites et si pompeusement annoncées comme étant le dernier mot de la science religieuse.

Entièrement revenu de ce système de suppositions ingénieuses, mais dépourvues de fondement, on a soif maintenant de données positives et de réalité historique. On tient à serrer de près la personne de Jésus, à la voir vivante et agissante au milieu de ses contemporains, à la replacer dans son cadre primitif et vrai. C'est là l'esprit qui domine toutes les recherches entreprises à nouveau dans ces dernières années. Mais il faut encore distinguer de nos jours dans ce courant général des travaux, deux tendances bien différentes, l'une rationaliste, l'autre évangélique. A la première appartient Keim, par exemple, dont la très remarquable étude témoigne d'un grand respect pour le caractère de Jésus-Christ et d'un sens historique très affiné. La pierre d'achoppement de cette école, ce sont les nombreux miracles que rapportent les évangiles et que, par suite d'un parti pris peu scientifique, elle écarte à priori. Pour échapper à ces récits et à ces témoignages dont les documents primitifs sont remplis, deux issues seulement se présentent : ou atténuer les faits, chercher à les expliquer par des voies naturelles, et l'on retombe dans les platitudes de l'ancien rationalisme de Paulus; ou suspecter le caractère moral de Jésus et de ses témoins qui auraient été des imposteurs, extrémité qui n'a pas fait sourciller M. Renan, mais devant laquelle reculent encore des écrivains plus sérieux et d'un sens religieux plus élevé.

L'école évangélique, elle, dégagée de toute opinion préconçue, de tout dogmatisme négatif aussi bien qu'orthodoxe, profite des expériences de ses devancières. Avec Baur et ses adhérents, elle sait reconnaître l'originalité des divers évangiles; avec le rationalisme moderne, elle veut contempler un Christ vivant et vrai, se détachant nettement sur le fonds solide de l'histoire. Mais comme elle n'assigne d'avance aucune limite arbitraire à ses résultats et à ses recherches, comme elle accepte impartialement la vérité, quelque forme que celle-ci revête, elle ne mutile pas la sainte figure du Rédempteur, elle n'enlève pas d'une main profane l'auréole de majesté

divine que le Christ conserve et conservera toujours dans la conscience de l'Eglise. A elle appartient sans contredit l'avenir et le mot décisif.

Les deux ouvrages, inscrits en tête de cette étude, quoique bien différents de forme et de méthode, sont inspirés au même degré de ce souffle d'impartialité et de foi et font époque dans la littérature déjà si abondante du sujet. Le « Jésus-Christ » de M. de Pressensé n'a plus besoin d'être recommandé au public religieux de France et du monde entier. Sept éditions successives en moins de dix années, quatre traductions en langues étrangères indiquent suffisamment à quel point il est apprécié. « C'est le plus grand effort de ma vie intellectuelle et morale », disait l'auteur lui-même, lors de l'apparition du livre en 1865. Nous croyons en effet que la « Vie de Jésus » sera le joyau le plus précieux de l'écrin littéraire si riche de notre vénéré frère. La dernière édition seule (Fischbacher, 1884) a été revue et augmentée. L'auteur dans l'intervalle s'était livré à de vastes études philosophiques qui ont donné naissance au livre bien connu : « les Origines »; il en profite pour refaire à fond son chapitre sur le surnaturel. Tandis que précédemment il avait entrepris une réfutation en règle des doctrines matérialistes et déistes, il serre de plus près son sujet et fait toucher du doigt dans un examen attentif de la nature humaine les éléments du surnaturel. Une introduction lumineuse résume aussi en traits rapides les récents travaux sur la personne du Sauveur. Du reste, nous n'avons plus à louer le style vif et entraînant, l'abondance des renseignements, la solidité des recherches scientifiques, comme aussi le coloris poétique et l'élévation religieuse qui se font sentir d'un bout à l'autre du volume. Il n'est pas un de nos lecteurs qui ne l'ait entre les mains et qui, l'ayant lu, ne veuille le relire encore.

Le magnifique livre de Bernard Weiss, publié il y a deux ou trois ans à peine, est encore peu connu et mérite d'être étudié avec soin, en France comme ailleurs. Il est appelé à devenir l'un des ouvrages classiques, indispensables sur la matière. Fruit de vingt années d'études spéciales et persévérantes, il renferme de tels trésors scientifiques, une telle abondance de

matériaux, il épuise si bien le sujet, que la lecture en devient à la fois attrayante au plus haut degré et laborieuse. Personne n'a jamais étudié, comparé, classé, analysé les textes avec autant de soin et de pénétration. Son « Marcus-Evangelium » avait déjà donné le résultat de ses recherches au point de vue critique; ici, nous avons l'image imposante du Sauveur, telle qu'elle ressort, dans sa beauté plastique et pourtant surhumaine, du cadre des récits sacrés. Ses conclusions pourront parfois surprendre les personnes trop exclusivement attachées à la tradition; mais, esprit positif autant que croyant, il n'émet rien qui ne soit basé sur des données éprouvées et certaines. La plupart de ses vues seront difficilement contestées par une science impartiale. Son très remarquable ouvrage prouve du reste, une fois de plus, que la foi n'a rien à perdre, mais au contraire tout à gagner d'une recherche approfondie et loyale.

Ces deux livres dont nous venons de parler marquant une étape, un point d'arrivée dans cette longue série des travaux déjà accomplis sur la carrière de Jésus de Nazareth, nous voudrions indiquer brièvement, en deux articles successifs, ce que l'on peut considérer comme certain et définitivement acquis dans ce domaine, autant que la certitude absolue est possible en des matières si délicates. Le champ est immense, il faut se borner. Une étude complète de la « Vie de Jésus » comprend les points suivants :

1° Un tableau historique de l'état moral de l'humanité et particulièrement du peuple juif, à la venue du Messie, et subsidiairement une appréciation des religions antiques;

2° Des préliminaires philosophiques traitant spécialement la question du surnaturel;

3° L'étude des sources;

4° La biographie même du Sauveur.

Nous laisserons de côté le premier de ces points, traité avec beaucoup d'ampleur et d'autorité par M. de Pressensé. Il nous suffira de constater que, selon les intentions de l'auteur, l'originalité du christianisme, son entière indépendance des religions naturelles qui l'ont précédé, apparaît dans cet exposé avec une clarté parfaite. Aujourd'hui nous aborderons les deux

points suivants, la question du surnaturel et l'examen des sources, renvoyant à plus tard, s'il plaît à Dieu, ce qui constitue le cœur même du sujet, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ.

I

Sans parler des sceptiques frivoles qui ne cherchent que des excuses et des prétextes, la question du surnaturel est pour un grand nombre d'esprits sincères une source de préventions insurmontables. La résoudre d'une manière claire ou du moins suffisante serait l'une des gloires de la théologie. Notre époque a horreur de tout ce qui semble revêtir, à un degré si minime que ce soit, quelque chose de magique, de merveilleux ou d'arbitraire et ne veut admettre que des faits dûment constatés, s'expliquant et se légitimant en quelque sorte par les lois qui les régissent. Et quand on songe aux lourdes superstitions qui pendant tout le moyen âge ont pesé sur l'humanité et paralysé le développement de la raison, on doit reconnaître que tout n'est pas à blâmer dans ce besoin de nos contemporains d'asseoir leurs convictions sur des preuves solides et décisives.

Mais où notre génération est coupable, c'est de laisser s'émousser en elle le sens moral au point de ne plus savoir discerner entre la croyance stupide au merveilleux et le surnaturel de l'Evangile. Aucune doctrine ne repousse l'arbitraire, la magie grossière des thaumaturges, avec autant d'énergie que la religion chrétienne. Les miracles dont elle parle, tous empreints d'un caractère élevé de miséricorde et de sainteté, sont soumis à des lois aussi rigoureuses que celles de la nature. C'est la révélation d'un monde supérieur, celui de la charité, qui a sa règle et son principe aussi bien que tous les autres domaines de l'activité humaine.

La question du surnaturel en implique deux autres : sa possibilité et sa réalité. Le surnaturel religieux et moral, dépouillé de tout charlatanisme, œuvre de sainteté et d'amour, tel que nous venons de le définir, est-il possible? Tout esprit non prévenu n'hésitera pas à répondre affirmativement, à admettre tout au moins qu'il vaut la peine d'examiner le problème, de le sonder avec soin. Telle n'est pas l'attitude prise

par la plupart des écrivains de nos jours. On ne discute plus avec ceux qui croient au surnaturel, dit M. Renan ; les pays et les classes qui l'admettent sont d'importance secondaire. A cette assertion hautaine il n'y a qu'une réponse à faire : c'est de contester nettement l'esprit scientifique à ceux qui se la permettent. Vous niez par avance la possibilité de telle manifestation supérieure dans l'ordre moral : de quel droit et au nom de quel axiome? En restreignant de parti pris et sans examen les limites du possible dans un tel domaine, vous faites de l'arbitraire pur, vous imposez vos vues à l'histoire, vous lui dictez d'avance les arrêts qu'elle doit rendre : disposition absolument contraire aux principes universellement admis de la méthode expérimentale. « Dès que la nature a parlé, dit excellemment Claude Bernard, l'expérimentateur doit se taire. Il ne doit jamais répondre pour elle, ni écouter incomplètement les réponses. Dans la nature, l'absurde, selon nos théories, n'est pas toujours impossible. » Cette remarque, si judicieuse en ce qui concerne les sciences naturelles, s'applique avec la même rigueur aux sciences historiques et morales. La méthode est partout la même : examiner impartialement les faits. Il est vrai que les facultés à mettre en jeu dans cet examen sont différentes. Le semblable se perçoit par le semblable. Les réalités du monde moral sont reconnues par les facultés morales et religieuses ; mais ce sens supérieur, inhérent à la nature humaine aussi bien que les dons de l'observation extérieure, paraît singulièrement amorti chez un grand nombre de nos contemporains; de là cette inintelligence complète des réalités sublimes que la foi constate avec une entière évidence dans l'Evangile. Un ambassadeur français racontant au roi de Siam les merveilles de la civilisation européenne, décrivait entre autres les plaisirs de l'hiver, le patinage sur la glace. Arrêtez, lui dit alors le roi ; je vois bien ici que vous me débitez des contes ; nous avons aussi de l'eau chez nous, nous avons des hivers et cependant personne n'a jamais vu que l'eau devienne dure comme de la pierre. Ainsi font la plupart des sceptiques. Ne trouvant rien dans leur horizon moral qui ressemble au caractère exceptionnel de J.-C., ils prennent simplement le

parti de le nier. Rien de plus antiscientifique assurément que de faire de son expérience bornée la mesure de ce qui est ou de ce qui doit être.

Ne pouvant amener les adversaires sur le terrain d'une science vraiment désintéressée, force est bien aux apologistes du christianisme de se placer sur le leur et c'est ce que fait très vigoureusement M. de Pressensé. Prenant pour point de départ une proposition téméraire de M. Renan, d'après laquelle rien ne révélerait dans le monde une autre volonté que celle de l'homme, il montre dans la nature humaine, microcosme merveilleux auquel on peut tout ramener, les pierres d'attente et les assises du surnaturel.

Tout d'abord l'homme est soumis comme l'atome, la nébuleuse, le minéral, comme tout corps quelconque, aux lois physico-chimiques qui régissent l'univers. Si elles agissaient aveuglément, on pourrait n'y voir que la matière mue par l'impulsion du hasard ; mais l'action de ces lois se fait toujours avec poids et mesure, révèle un calcul et un art admirables. A moins de dire que la matière a inventé le calcul et en surveille l'application avec sagesse, il faut bien reconnaître déjà derrière ces éléments inférieurs de notre organisme une intelligence qui gouverne la nature et la contrôle.

Vient ensuite la vie, cette force mystérieuse qui fait que l'être se nourrit, se reproduit, se renouvelle, en s'assimilant certaines substances, en en écartant d'autres. Il n'y a pas de milieu : ou la vie sort par évolution du monde inorganique, ou elle est une création, une manifestation d'un pouvoir supérieur. *Tertium non datur*. Or jamais jusqu'ici on n'a vu la moindre parcelle de vie, pas même le moindre ferment sortir d'un agrégat ou d'une combinaison chimique. Voici donc un nouvel ordre de choses, un élément surnaturel par rapport à la matière purement inorganique constatée au début.

Ceci s'applique à plus forte raison encore à l'intelligence et aux aptitudes morales. « De tous les corps ensemble vous ne tirerez pas un esprit, » a dit Pascal. De toutes les sensations, de toutes les vibrations de l'éther transformées en vision ou en audition, vous ne tirerez ni une pensée ni un mouvement

d'affection désintéressée, encore moins la notion de l'infini et de l'absolu. Ici encore, un commencement nouveau, un domaine supérieur qui n'est point la résultante des données préalables.

Il y a donc une série de créations successives, se superposant les unes aux autres, sans troubler en rien leur fonctionnement spécial. Chacune a ses lois, son développement normal. Si le premier anneau de la chaîne nouvelle ne se rattache pas aux enchaînements antérieurs, tous les autres s'y engrèneront ensuite avec une parfaite régularité. Chaque création nouvelle marque aussi un progrès vers la réalisation d'un idéal plus élevé.

Qui peut prétendre que, par l'apparition de l'intelligence, la série des interventions divines soit épuisée et qu'il n'y aura pas dans l'histoire quelque commencement nouveau destiné à compléter, à parachever l'ordre de choses antérieur ? L'homme, qui se sent si imparfait, n'a-t-il pas au contraire l'intuition d'un monde supérieur, celui de la sainteté où il est appelé à entrer ? Et quand il constate sa misère profonde, sa déchéance, cause de tant de souffrances et de ruines, n'attend-il pas une manifestation extraordinaire de Dieu qui soit pour lui la délivrance ?

En étudiant de près la nature humaine, nous constatons donc non seulement la possibilité du surnaturel mais aussi sa probabilité, puisque sans cela la création morale n'atteindrait pas son but. Et cet élément nouveau, attendu, réclamé par la constitution actuelle de l'homme, ne sera pas la suspension ou le bouleversement des lois naturelles déjà existantes, mais un ordre de choses supérieur, faisant suite à ceux qui l'ont précédé, ayant comme eux sa législation et ses règles.

Au fond, il y a, nous semble-t-il, dans l'idée du surnaturel une notion essentiellement relative. N'est-il pas plus simple d'admettre une hiérarchie dans les lois morales comme dans les lois physiques, hiérarchie qui veut que chacune d'elles apparaisse à son heure, lorsque le travail antérieur indispensable aura préparé sa venue? Au siècle dernier, l'idée de transmettre une pensée en quelques secondes de Londres à New-

York ou de faire en un petit nombre d'heures le trajet de Paris à Bordeaux eût été une folie. La découverte de forces, jusqu'alors inconnues, a transformé les conditions économiques et les relations entre peuples. Rien d'impossible à ce que, à un moment donné de l'histoire, soit apparue une force morale supérieure, propre à changer de même les conditions religieuses de l'humanité et à l'élever à ses hautes destinées.

Quant à la réalité du surnaturel, c'est une question qu'on devrait traiter, non dans les préliminaires mais à la fin d'une biographie de J.-C. Si nous osions exprimer un vœu, ce serait celui de trouver dans les conclusions des « Vie de Jésus, » composées par nos éminents écrivains, un chapitre résumant les principaux traits de la carrière du Sauveur et mettant en relief surtout sa parfaite sainteté. Cette sainteté découle avec tant d'évidence d'une étude approfondie de cette vie, unique entre toutes, qu'elle devient pour nous, chrétiens, l'arme la plus sûre, le principal bastion de notre forteresse. L'établir nettement comme un fait, c'est prouver et démontrer le surnaturel.

II

Un second travail préalable, nous l'avons vu, c'est l'étude des sources où nous puisons les matériaux d'une biographie du Seigneur, en d'autres termes, l'étude de nos quatre évangiles canoniques, car les quelques allusions à la carrière même de J.-C. qu'on trouve dans les autres écrits du Nouveau Testament, chez l'historien Josèphe et chez divers auteurs profanes du premier siècle, ne fournissent aucun renseignement supplémentaire.

Qui croirait à première vue que nos évangiles, si candides, si pleins de fraîcheur, où la personnalité de l'auteur s'efface si entièrement derrière la peinture objective des faits, présentent le problème le plus ardu que la critique ait eu à élucider? On créerait toute une bibliothèque de la masse d'ouvrages entrepris pour expliquer leur origine et les particularités de leur composition. Le problème est-il entièrement résolu? Nous ne saurions le dire ; plusieurs éléments sans doute manqueront

toujours. Cependant des recherches étendues et consciencieuses comme celles de Bernard Weiss, recherches poussées jusqu'à l'examen le plus minutieux des textes, jusqu'à l'analyse comparative mot pour mot de tous les passages analogues, ont fait faire un grand pas à la question ; sur la plupart des points principaux, on est arrivé maintenant à des conclusions qu'on peut envisager comme certaines.

Occupons-nous d'abord des synoptiques qui forment un groupe à part bien caractérisé.

Personne ne conteste plus sérieusement que nos trois premiers récits canoniques ne remontent même assez avant dans le siècle apostolique. Les preuves externes et internes sont trop irrécusables. Eusèbe, Origène, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Irénée sont unanimes dans leur témoignage. Justin martyr, dont la conversion peut être placée vers l'an 132, nous apprend que de son temps la lecture des « Mémoires des Apôtres » faisait déjà partie intégrante du culte. Papias, l'un des Pères apostoliques, parle des « Discours de Matthieu » et de l'évangile de Marc. L'épître de Barnabas, découverte récemment dans le couvent du Sinaï et rédigée vers l'an 110 ou 114, cite un texte de Matthieu avec cette formule : *il est écrit ;* d'où il résulte que dès les premières années du second siècle nos évangiles canoniques passaient déjà pour des écrits authentiques et inspirés. Nous voici bien près de la date de leur composition.

D'autre part les preuves internes ne sont pas moins décisives. Le style des synoptiques est chargé de locutions et de tournures araméennes. C'est la langue que devaient parler des habitants de la Galilée transportés dans des milieux grecs. Un tel idiome aurait été tout aussi impossible au second siècle qu'il ne le serait de nos jours de parler exactement le langage des contemporains de Louis XIV. La fraîcheur des récits, la vivacité merveilleuse du coloris trahit aussi d'une manière indubitable des souvenirs récents, l'impression toute chaude encore des événements. A la distance de deux ou trois générations, l'histoire prend un ton didactique et se plaît dans les généralités. Se figure-t-on un auteur du second siècle dépeignant Jésus endormi dans la barque, la tête appuyée sur un

oreiller, ou rappelant le geste de l'aveugle de Jéricho qui jette son manteau afin d'accourir avec plus d'empressement à l'appel du Seigneur? Ces traits, nombreux dans les évangiles, révèlent l'émotion naïve du témoin oculaire ou du disciple qui a recueilli immédiatement ce témoignage.

La critique indépendante est donc tombée d'accord pour placer la composition des synoptiques entre l'an 65 et l'an 80.

Cette date définitivement fixée, les difficultés que fait surgir l'étude comparative des trois premiers évangiles ne sont pas pour cela résolues. Ils ont entre eux des ressemblances frappantes : même plan général, même conception fondamentale de l'activité du Messie, et dans plusieurs récits, une analogie qui va jusqu'à la reproduction mot pour mot des mêmes expressions. D'autre part, les divergences ne sont pas moins étonnantes. Tel évangile renferme un long fragment absolument étranger aux deux autres, et quand le même fait est rapporté, il y a parfois entre les diverses relations des différences presque inconciliables. D'où viennent ces analogies et ces divergences? jusqu'à quel point les auteurs ont-ils connu réciproquement leurs écrits et pu profiter les uns des autres?

Un examen attentif montre clairement que, contrairement à l'opinion des Pères de l'Eglise qui plaçaient l'apparition des évangiles dans l'ordre indiqué par le canon, c'est Marc qui a débuté dans la carrière. Sa narration, riche en détails pittoresques, porte au plus haut degré le cachet d'un œuvre originale, de première main. On ne s'expliquerait pas non plus qu'ayant eu sous les yeux les deux autres synoptiques, il eût laissé entièrement de côté des fragments aussi importants que ceux relatifs à la naissance du Christ. Il est facile ensuite d'établir que le premier et le troisième évangéliste ont utilisé l'écrit de Marc et lui sont par conséquent postérieurs. Matthieu le reproduit presque entièrement ; il n'omet que deux fragments sans portée et pour le reste, modifie, abrège, fait porter l'accent sur les paroles du Seigneur plutôt que sur le détail des faits. Luc s'est aussi approprié dans son ensemble le cadre de Marc. D'un autre côté, il n'est pas moins certain que Matthieu et Luc ne se sont pas connus réciproquement. Les modifications ap-

portées par Matthieu à Marc ne sont pas les mêmes que celles de Luc ; chacun d'eux a les siennes propres, et dans les récits de la naissance de Jésus et des apparitions du Ressuscité, les deux narrations marchent parallèlement sans se rencontrer.

Enfin, fait intéressant et qui a donné lieu à une découverte d'une grande valeur : Matthieu et Luc ont eu à leur disposition, outre l'évangile de Marc, une autre source commune et primitive dont chacun a fait usage à sa manière. Matthieu la donne presque complète, mais change souvent l'ordre des matières ; dans Luc elle apparaît avec moins d'étendue, mais les indications de temps et de lieu y sont plus exactement observées. Cette source primitive, la plus ancienne de toutes, renfermait surtout des discours ; c'est à elle qu'ont été empruntés par exemple le sermon sur la montagne, l'allocution aux apôtres (Math. X) et plusieurs paraboles. Chose très remarquable aussi, cette découverte de la critique se trouve pleinement confirmée par le fameux texte de Papias qui déclare avoir appris de Jean le presbytre, contemporain des apôtres, que Matthieu avait recueilli en hébreu les *oracles* évangéliques et que chacun les interprétait comme il pouvait.

En tenant compte de ces faits et d'autres indices que nous ne pouvons énumérer ici, les choses se seraient passées à peu près de la manière suivante :

Pendant bien des années, il ne fut en aucune manière question de rédiger des documents relatifs à la vie du Seigneur. « Enivrée de la première effusion de l'Esprit-Saint, dit M. de Pressensé, vivant dans une attente pleine d'ardeur du retour prochain du Christ, se demandant chaque jour s'il ne va pas reparaître sur la nuée pour juger le monde, la jeune église semble avoir dressé sa tente sur le mont des visions glorieuses ; elle est prête à la replier au premier signal. Dans une telle situation d'esprit, nulle idée ne se conçoit moins que celle d'écrire un livre sacré. » Outre les appels pressants au peuple juif, les apôtres avaient à pourvoir à l'édification des membres convertis de l'Eglise. Dans les assemblées plus intimes tenues à cet effet, ils rapportaient les faits et les paroles du Maître, au fur et à mesure que les circonstances le récla-

maient. Souvent un événement leur rappelait une déclaration du Seigneur. En voyant l'Esprit-Saint descendre sur Corneille, Pierre se souvint que Jésus avait dit : Jean a baptisé d'eau, mais vous serez baptisés du Saint-Esprit. Les douze témoins vivant côte à côte, leurs souvenirs se complétaient, se rectifiaient les uns les autres. Leur parole chaleureuse mit en relief d'abord les principaux traits de la carrière de Jésus ; puis le cycle des récits alla en s'agrandissant, sous le bénéfice de cette promesse du Maître : « le Consolateur vous remettra en mémoire toutes les choses que je vous ai dites. »

Il se forma ainsi un enseignement apostolique, non pas vague, mais précis, arrêté dans ses contours, qui fut recueilli puis transmis avec une très grande exactitude de bouche en bouche par les auditeurs et les disciples immédiats. Cette fidélité dans la tradition orale est un phénomène très fréquent chez les peuples où un petit nombre de personnes savent lire et écrire. Les personnes pieuses apprennent alors par cœur les récits sacrés et les font répéter mot pour mot à leurs enfants. Marie, nous est-il dit, conservait ces choses et les *repassait* dans son cœur. Elle rappelait à son souvenir les paroles et les faits afin de les reproduire sans erreur. Qui sait si ce n'est pas en premier lieu par son témoignage que les merveilleuses histoires de la naissance de Jésus sont parvenues jusqu'à nous ? — Et pour ce qui regarde l'enseignement des apôtres, la pauvreté de la langue araméenne, dépourvue de synonymes, peu abondante en flexions et en tournures, forçait la pensée à se fixer dans un moule déterminé et en facilitait encore la transmission authentique. Cette tradition orale s'est maintenue pendant longtemps du reste dans l'église primitive ; on en trouve des traces jusque dans les premières années du second siècle.

Tant que les fidèles demeurèrent groupés à Jérusalem, ce témoignage apostolique recueilli avec soin par les auditeurs répondait à tous les besoins. Mais lorsque la persécution contraignit les croyants à se disperser en Samarie, en Galilée et jusque dans les contrées païennes, c'est-à-dire loin du centre où l'on pouvait toujours contrôler la doctrine, on sentit la

nécessité de mettre par écrit certains récits ou cycles de récits. Alors apparurent des fragments plus ou moins longs relatant tel discours ou de préférence tel incident de la carrière du Sauveur. Luc y fait positivement allusion dans son préambule. Paul cite plusieurs fois des paroles de Jésus qui semblent empruntés à de semblables fragments. Mais nous en avons surtout un exemple frappant dans le récit de la femme adultère, récit incontestablement authentique, marqué à un degré éminent de l'empreinte de la tradition primitive et qui est allé s'égarer, on ne sait comment, au beau milieu de l'évangile de Jean.

L'attente du prochain retour de Christ était, comme on sait, vive et ardente au sein de l'Eglise apostolique. Jésus allait apparaître dans la gloire ; il suffisait en attendant d'alimenter la vie religieuse des fidèles rassemblés en tout lieu. Mais bientôt l'horizon s'assombrit ; la Judée s'agite, les armées romaines, posant le pied sur le sol sacré, font pressentir le sort réservé à la nation rebelle. Les apôtres vont quitter la Palestine, théâtre premier de leur activité. Avant d'adresser un dernier adieu à son peuple, Matthieu rassemble en un recueil les principaux discours, les sentences, les paraboles du Seigneur, recueil primitif d'une valeur inappréciable qui constitue l'un des éléments essentiels de notre Matthieu actuel. Enfin la ruine de Jérusalem réduit à néant l'espoir d'une restauration même spirituelle de la théocratie ; la parousie est indéfiniment reculée. L'Eglise éprouve alors le besoin d'avoir une vue d'ensemble, un tableau complet de la carrière de son fondateur ; et l'on voit apparaître spontanément, sans entente préalable, à intervalles peu éloignés, diverses biographies de Jésus. Marc écrit pour l'Eglise si importante de Rome, le premier évangéliste pour les judéo-chrétiens de la diaspora, et Luc pour les nombreuses communautés grecques fondées par saint Paul. Ces évangiles présentèrent une telle supériorité qu'ils firent disparaître les fragments isolés rédigés auparavant, comme l'édifice achevé rend inutile l'échafaudage qui a servi à sa construction.

L'évangile de Marc, le plus ancien de nos récits canoniques,

est appelé par Justin martyr les « Mémoires de Pierre ». Aucune expression n'en saurait mieux rendre le caractère. Marc, pendant un certain temps l'un des compagnons d'œuvre de saint Paul, a été, de même que les membres de sa famille, un fils spirituel de saint Pierre et plus tard son disciple fidèle. (Act. XII ; 1 Pier. V, 13.) Il a recueilli avec un soin pieux les récits et les enseignements de l'apôtre. Son évangile commence au moment où Jésus invite Pierre à le suivre. Le premier paragraphe raconte la visite du Seigneur dans la ville et dans la demeure du fils de Jona. La confession de Pierre forme le point culminant du tableau et c'est encore par un message à Pierre que se termine la narration. Les récits offrent d'ailleurs une telle précision dans les détails, une telle netteté de coloris qu'ils ne pouvaient provenir que d'un témoin oculaire, et particulièrement de celui dont la nature mobile, l'imagination impressionnable et vive est bien connue.

Si nous n'avons pas dans le second évangile un écrit directement apostolique, nous possédons néanmoins en lui une source primitive de la plus haute importance présentant les garanties d'une entière exactitude. Divers indices font voir qu'il a été écrit à Rome pour des Romains. Les coutumes juives sont expliquées, les localités en Palestine déterminées avec soin ; certains mots latins (δηνάριον, κεντυρίων, κοδράντης) reviennent assez fréquemment. Le but, non exprimé par des réflexions formelles, est de fortifier la foi à la messianité de Jésus ; l'ordre chronologique n'est pas rigoureusement observé, souvent les faits sont groupés par analogie, comme lorsque les prêtres, les pharisiens, les sadducéens et les scribes viennent tour à tour poser des questions captieuses à Jésus ; et l'impression qui se dégage de cet admirable évangile, est celle de l'activité puissante de Jésus-Christ, d'un ministère d'amour dévorant, infatigable, ne connaissant ni trêve ni repos, voué sans relâche au soulagement de la souffrance et au salut de l'humanité.

MM. de Pressensé et Weiss sont d'accord pour établir que le premier évangile ne saurait être attribué, sous sa forme actuelle, à l'apôtre Matthieu, et les raisons qu'ils allèguent paraissent concluantes. Il en coûte assurément de renoncer à une

tradition à laquelle on est habitué dès l'enfance; devant des faits dûment constatés, il n'y a pas autre chose à faire qu'à s'incliner. L'étude minutieuse et comparative du texte révèle nettement dans notre premier livre canonique deux mains différentes : l'une qui a écrit les λογία ou discours primitifs, l'autre qui, après avoir compulsé les matériaux empruntés à diverses sources, les a définitivement élaborés. La méthode des deux écrivains est très distincte. Tandis que le premier est sobre, concis, relève surtout les mots topiques, les paroles sentencieuses, le second s'en réfère constamment à l'alliance mosaïque et répète la formule bien connue : Ceci arriva afin que s'accomplît ce qui avait été dit par les prophètes. De plus, quand des passages de l'Ancien Testament se présentent, l'un les cite d'après la traduction des Septante, l'autre d'après l'original hébreu dont il paraît avoir eu une connaissance approfondie. Or Matthieu n'a certainement pas écrit à deux reprises différentes, se reproduisant lui-même et changeant entièrement de méthode. Notre évangile actuel n'a pas non plus été traduit d'un texte original araméen; le style en est de première main, et trahit des finesses d'intention inconciliables avec l'idée d'une traduction. Il est donc l'ouvrage d'un auteur à nous inconnu, disciple de la seconde génération.

La crédibilité de ses récits n'en est en rien atténuée, car il a puisé à des sources primitives, certaines et authentiques. Avant tout les λογία de Matthieu qu'il donne, nous l'avons déjà vu, d'une manière très vraisemblablement intégrale; et c'est là la part de vérité renfermée dans la tradition des Pères de l'Eglise qui attribuent le premier évangile à l'ancien péager de Capernaum. L'auteur a également utilisé Marc qu'il reproduit en l'abrégeant; il a possédé enfin des sources particulières, orales ou écrites, relatives à l'enfance de Jésus, à l'impôt du temple, à la mort de Judas, aux gardiens du sépulcre et autres fragments semblables.

Il est difficile de rien préciser sur la personnalité de l'écrivain anonyme. Bernard Weiss pense que c'était l'un des croyants, d'origine juive, dispersés après le siège de Jérusalem. La ruine totale des espérances nationales qu'un grand nombre

de chrétiens palestiniens rattachaient encore à la messianité de Jésus fut pour eux une épreuve douloureuse, une véritable crise de la foi. Il fallait leur montrer que Jésus était bien sans conteste le libérateur annoncé par l'ancienne alliance et justifier le châtiment sévère infligé à la nation élue, devenue incrédule et rebelle. C'est là le but que paraît s'être proposé l'auteur. Il insiste avec une intention marquée sur la réalisation dans la personne de Christ de toutes les prédictions annoncées autrefois par les prophètes; il fait voir l'endurcissement du peuple se manifestant dès la naissance même du Messie; Hérode et les chefs sont hostiles, tandis que des mages viennent d'orient adorer l'enfant divin. Il relève enfin le caractère spirituel et universel de la restauration accomplie par Jésus; l'évangile se termine par le tableau grandiose du Christ glorifié, affirmant en présence de ses disciples la toute-puissance qui lui a été donnée au ciel et sur la terre et leur conférant la mission d'instruire en son nom et de baptiser toutes les nations du monde.

Quant au troisième de nos récits canoniques, la tradition depuis Irénée désigne unanimement comme son auteur Luc, médecin grec, devenu après sa conversion l'un des plus fidèles collaborateurs de l'apôtre des gentils. Tous les indices internes confirment ce témoignage. L'écrivain était sans contredit un homme cultivé, d'origine hellénique. Son introduction, d'un grec si pur, présente une période d'une classique beauté. Il traite son sujet dans l'esprit d'un véritable historien, décrit les circonstances de la Palestine à l'époque de la venue du Christ et rattache ce grand fait, base de sa foi, à l'histoire générale du monde.

Disciple de Paul, il a subi à un haut degré la légitime influence de cet éminent apôtre. L'apparition à Pierre mentionnée 1 Cor. XI, 5 ne se retrouve que dans Luc XXIV, 34. Le récit de l'institution de la Cène dans le troisième évangile concorde avec celui de 1 Cor. XI. Les idées générales, les vues d'ensemble sur le salut et sur la grâce sont aussi les mêmes. Cependant la substance du livre ne vient point de Paul, celui-ci n'ayant pas été l'un des témoins de la carrière du Sauveur.

Outre les deux sources connues aussi du premier évangéliste, savoir les λογία de Matthieu et l'ouvrage de Marc, Luc a réuni plusieurs documents nouveaux de la plus haute importance, tels que ceux relatant les événements qui ont précédé et accompagné la naissance de Jésus. Tradition orale, ou fragments écrits compulsés et classés dans leur ordre chronologique, on ne saurait le dire. L'introduction ferait pencher plutôt vers cette dernière supposition. Luc a accompagné Paul en Palestine; il a pu profiter de cette occasion pour recueillir avec le soin et la méthode sûre qui le caractérisent, les matériaux dont il avait besoin. En tout cas, il cite ses documents avec une scrupuleuse fidélité, car dès le début de la narration le style prend une teinte hébraïque prononcée qui fait contraste avec l'élégante grécité du préambule.

Son plan n'est pas le même que celui de Marc. Les récits ne sont plus groupés selon l'analogie de leur contenu, mais reproduits autant que possible dans leur suite chronologique. Entre le ministère en Galilée et le drame de la passion qui lui sont communs avec les deux autres synoptiques, il intercale un long fragment entièrement original, relation d'un lent voyage que Jésus fit à Jérusalem dans les contrées, peu fréquentées des pharisiens, qui s'étendent au midi de la Galilée et au nord de la Samarie. Ce remarquable document renferme quelques-unes des plus belles paraboles. Placé au point de vue de l'universalisme chrétien, Luc a pour but de confirmer l'enseignement de Paul par un exposé de la vie du Seigneur. Le salut est destiné à tous les peuples : sa généalogie de Jésus remonte jusqu'à Adam. Ce salut est gratuit : il raconte de préférence les traits qui mettent en relief l'amour de Dieu envers les pécheurs, la conversion du brigand repentant, le pardon accordé à la femme coupable, la parabole de l'enfant prodigue. Il insiste aussi beaucoup sur l'importance de la prière et relève avec soin les nombreux exemples donnés à cet égard par Jésus lui-même. La tradition ne fournit aucun élément qui puisse déterminer l'époque précise où il composa son livre. La ruine de Jérusalem étant annoncée avec une grande netteté de dé-

tails, on est amené à conclure que cet événement était alors déjà accompli et à fixer la date de la composition dans les premières années qui suivirent, de l'an 72 à l'an 75.

Dans cette troisième biographie de Jésus nous possédons l'évangile des gentils, contre-partie du premier qui est l'évangile des chrétiens sortis du judaïsme.

III

Quand on passe des synoptiques au quatrième évangile, on croirait d'abord être transporté dans un monde différent. Dès le début, des paroles profondes sur la nature éternelle du Christ, au lieu de généalogies; pas un mot sur l'activité populaire du précurseur, mais des témoignages importants rendus devant des prêtres et des lévites; les premiers disciples appelés au bord du Jourdain, une noce à Cana, de nouvelles localités, de nouveaux personnages. Jésus commence sa carrière publique. Le cadre est tout différent de celui auquel nous sommes habitués. A peine un trait relatif au ministère du Seigneur en Galilée; nous le voyons à Jérusalem, dans le temple, à l'époque des grandes fêtes. Le dernier repas dans la chambre haute ne semble plus être la Pâque, mais une agape chrétienne; au lieu de l'institution de la Cène, l'ablution des pieds; au lieu de prédictions sur les destinées de Jérusalem, des discours d'adieux, d'intimes entretiens. Pas un mot sur l'agonie morale en Gethsémané; devant les sacrificateurs, devant Pilate, des scènes nouvelles ; du haut de la croix, d'autres paroles, et c'est encore par des apparitions non mentionnées jusqu'alors que se termine le livre.

Le langage de Jésus apparaît aussi comme transformé. Plus de ces paroles gnomiques, de ces images vives et populaires, de ces paraboles attrayantes que rapportent les synoptiques ; mais de longs discours à signification profonde, des entretiens où demandes et réponses semblent donner lieu parfois à des malentendus, et des allégories. Le contraste n'est pas moins grand en ce qui regarde le contenu de l'enseignement. Dans les premiers évangiles, c'est le royaume de Dieu, la justice de

ce royaume, des exhortations à la repentance, à l'humilité, au renoncement; les discours reproduits par Jean roulent tous au contraire sur la personne même de Jésus et sur le salut éternel qu'il apporte.

Cette originalité si tranchée, ce contraste et surtout la notion du Christ présentée ici à la foi des fidèles, constituent au fond le nœud du grand débat engagé depuis la fameuse attaque de Bretschneider sur l'évangile de Jean. A s'en tenir aux témoignages historiques et aux indices internes, la question de l'authenticité de cet évangile ne se poserait même pas. Polycarpe cite un mot de 1 Jean, épître qui est incontestablement de la même époque et du même auteur que le quatrième récit canonique. Justin Martyr fait une allusion très claire à l'entretien de Jésus avec Nicodème. Tatien, son disciple, a composé une harmonie des quatre évangiles et reproduit en partie le prologue comme écrit inspiré. A la fin du second siècle, notre évangile est reconnu dans toutes les églises comme l'œuvre de l'apôtre Jean. Irénée, originaire de l'Asie Mineure, a fréquenté plusieurs des Pères apostoliques qui ayant vu Jean ont pu le renseigner avec exactitude sur le disciple et sur ses écrits; son témoignage formel acquiert donc une valeur décisive, puisqu'il n'y a eu qu'une seule génération intermédiaire entre lui et l'apôtre. D'autre part, le quatrième évangile se donne lui-même comme étant l'œuvre du fils de Zébédée. L'auteur prétend être de ceux qui ont vu sa gloire et se désigne clairement par cette expression : celui que Jésus aimait. D'ailleurs, quelle affinité profonde entre l'œuvre et l'ouvrier, entre la conception de l'évangile et la nature bien connue du disciple de prédilection ! Lequel d'entre les Douze était capable de dépeindre cette image sublime du Christ, sinon Jean, l'apôtre à l'âme ardente et contemplative, peu porté à l'action, à la lutte, mais concentrant toutes ses forces morales par une méditation intense sur un objet unique et aimé ?

Pour dissiper toute prévention il suffirait donc de démontrer que les différences avec les synoptiques sont des données nouvelles qui élargissent l'horizon, complètent et enrichissent le sujet, et non des contradictions. L'espace nous manque pour

donner à cette preuve les développements nécessaires, nous ne pouvons qu'en indiquer les éléments.

Jean a eu incontestablement sous les yeux les synoptiques, car il fait allusion à bien des traits de l'histoire évangélique qu'il suppose connus de ses lecteurs sans les avoir racontés. S'il passe sous silence la presque totalité des événements rapportés par ses devanciers, c'est donc avec intention qu'il le fait. A quoi bon redire ce qui a déjà été exposé? Sa mission est précisément de relater à son point de vue original ce qui avait été omis. Ses données cadrent aisément du reste avec celles des autres évangiles et se rencontrent parfois avec elles d'une manière frappante, comme dans le récit de la première multiplication des pains. L'image de Christ qui se dégage de son livre est plus élevée, plus spirituelle, disons le mot, plus divine que celle de ses devanciers. Cela tient à deux causes : à sa personnalité religieuse avant tout qui le mettait à même de comprendre la nature intime de Jésus, de discerner à travers l'infirmité de la chair la gloire du Fils de Dieu ; et ensuite à l'époque même où son évangile fut composé. A la fin du premier siècle, trente ans après la destruction de Jérusalem, Ephèse est devenue le centre de l'Eglise ; la lutte contre la tendance judaïsante a cessé ; le christianisme, entièrement émancipé des traditions mosaïques, est reconnu par tous ses adhérents comme religion universelle. C'est le moment de creuser plus profondément la donnée chrétienne elle-même. Rien d'étonnant à ce que l'idée du Christ qui ressort de cette élaboration morale ait plus d'ampleur et de majesté que celle d'une époque antérieure. L'Eglise s'est approprié plus pleinement le contenu de sa foi. Cette idée n'est du reste en rien en opposition avec celle des premiers évangiles ; car déjà Matthieu parle des relations entre le Père et le Fils en des termes qu'on croirait empruntés au langage johannique.

On objecte encore à l'ouvrage du disciple bien-aimé la pureté du style grec, qui s'explique par un long séjour en Asie Mineure. On prétend aussi que le même écrivain n'a pu rédiger l'Apocalypse et le quatrième évangile, comme si des temps, des circontances, un sujet et un but entièrement autres ne

justifiaient pas suffisamment une manière de composition différente. D'autres contestent l'historicité des récits dans lesquels ils ne veulent voir que des conceptions fictives destinées à servir de cadre à des thèses dogmatiques préconçues. Mais il faut être bien peu doué du sens historique pour ne pas découvrir à chaque page les traces irrécusables de souvenirs personnels, pour ne pas sentir sous ses pieds le terrain ferme et solide des faits. M. Renan lui-même l'a démontré à la critique allemande, tout en attribuant, selon sa coutume, l'origine de notre évangile à de mesquines questions de rivalité et de jalousie. Pour épuiser enfin la série des objections, on s'est élevé contre l'authenticité des discours de Jésus, dont la forme et la couleur ressembleraient trop au style propre de l'apôtre. Il est possible qu'il faille faire dans la reproduction de ces discours quelque part à la personnalité de Jean; mais il est plus simple de supposer que le disciple, dont la nature était si éminemment réceptive, ait moulé peu à peu sa pensée sur celle de son Maître.

La bataille peut être considérée comme gagnée. Le quatrième évangile sort triomphant des attaques nombreuses et passionnées dont il a été l'objet. Etendard glorieux de la majesté divine du Christ qu'il expose avec une profondeur et une clarté admirables, il a de bonne heure conquis le cœur des croyants. Planant au-dessus des conflits intérieurs de la conscience que trahissent encore par exemple les écrits de saint Paul, il s'élève dans une région sereine et idéale, dans le domaine de l'éternel, de l'immuable. Les révélations sublimes qu'il renferme, la connaissance intime qu'il donne du caractère et de la personne du Sauveur, lui assigneront toujours une place à part dans le recueil sacré ; jusqu'à la fin l'Eglise le considérera, selon l'expression des Pères alexandrins, comme l'évangile spirituel par excellence.

IV

A titre de conclusion à cette analyse incomplète et pourtant trop longue des sources, nous ferons une seule remarque. Ainsi que le lecteur l'aura sans doute déjà constaté, l'idée, non pas de l'inspiration, mais de la théopneustie au sens de l'école

supranaturaliste, se trouve, du point de vue où se placent les deux auteurs que nous étudions, entièrement écartée. Elle est incompatible en effet avec tout examen critique des textes. L'Esprit-Saint ayant dicté mot pour mot par une sorte d'action magique le contenu des évangiles, peu importent d'après ce principe les questions de dates, de documents utilisés, d'originalité même dans la personne des écrivains sacrés. Il n'y a qu'une chose à entreprendre : compulser les récits, les coordonner, les classer si possible dans leur suite chronologique, en faisant cadrer ensemble tous les traits variés empruntés aux quatre sources, de manière à ne pas perdre un seul des termes du texte inspiré. Les tentatives d'établir une « harmonie des évangiles » ont été nombreuses ; elles échouent inévitablement contre les divergences que présente souvent dans nos écrits canoniques la relation d'un même fait. Pour se tirer d'affaire, on est obligé de multiplier les combinaisons ingénieuses, on suppose qu'un même miracle s'est répété plusieurs fois dans des circonstances identiques, qu'un même discours a été prononcé à diverses reprises. Il y aurait eu, par exemple, lors du dernier voyage de Jésus à Jérusalem, trois aveugles guéris à Jéricho, l'un à l'entrée de la ville, les deux autres à la sortie, et tous trois auraient eu avec le Seigneur exactement le même entretien. D'après Osiander qui le premier publia, à l'époque de la réformation, une « Harmonie des évangiles, » la belle-mère de Pierre aurait été jusqu'à trois fois délivrée de la fièvre.

De semblables tours de force, dont le résultat est de compromettre le sérieux des miracles accomplis par le Seigneur, ont jeté un complet discrédit sur ce doctrinarisme abstrait, opinion préconçue qui ne tient aucun compte de la réalité et des faits. On peut dire que le dogme de la théopneustie verbale a vécu. Mais si la plupart des théologiens évangéliques en sont affranchis, un grand nombre reculent encore devant les conséquences et craignent, en abandonnant ouvertement l'ancien point de vue, d'affaiblir la crédibilité, l'autorité normative des écrits sacrés. Crainte infiniment naturelle et légitime du reste, et qui serait justifiée si cette autorité devait reposer sur un semblable échafaudage dogmatique. Mais qu'est-ce qu'une dictée magique

de l'Esprit, notion grossière qui répugne au sens intime aussi bien qu'à la raison, comparée à la puissante et libre inspiration religieuse et morale que l'étude scrupuleuse des sources nous fait constater? Selon la promesse du Maître, le Saint-Esprit, répandu avec abondance sur les croyants de la primitive Eglise, les a conduits en toute vérité. Eclairant d'abord les apôtres, les témoins immédiats sur qui repose tout l'édifice de la foi, il leur a rappelé, selon les besoins qui surgissaient, les paroles, les miracles, les divers incidents de la carrière de Jésus, leur faisant comprendre ce qui auparavant leur était demeuré caché. Jean dit expressément que les disciples n'entendirent point d'abord ce que signifiait l'entrée triomphale du Seigneur à Jérusalem; ce ne fut qu'après sa glorification « qu'ils se souvinrent que ces choses étaient écrites de lui et qu'ils les lui avaient faites. » Bien des déclarations dont l'importance leur avait échappé se révélèrent à eux sous cette action intérieure de l'Esprit, leur apparurent lumineuses dans le style concis et lapidaire qu'elles revêtent habituellement. Les disciples de la seconde génération s'approprièrent à leur tour les enseignements des apôtres. Il y eut une assimilation graduelle par laquelle la conscience de l'Eglise acquérait, non pas seulement la notion idéale de son Chef, mais la connaissance et l'intelligence des principaux faits de sa vie, travail à la fois collectif et individuel d'où sont sortis les évangiles. Si toute possibilité d'erreur matérielle ou d'inexactitude de détail n'est pas exclue, si le champ reste ouvert à la critique impartiale et respectueuse, nous n'en avons pas moins, dans cette présence tout exceptionnelle de l'Esprit au sein de l'Eglise primitive comme aussi dans la foi en la Providence divine, la certitude que la sainte figure du Christ nous a été fidèlement retracée. Les évangiles sont l'un des fruits, peut-être le plus précieux, de cette puissante époque créatrice où le christianisme naissant a déployé sa sève et sa vigueur incomparables et qui demeure jusqu'à la fin des temps l'époque normative. Le Saint-Esprit, rendant témoignage à Jésus-Christ, le révélait à la conscience des fidèles par l'intuition profonde de la vie morale. Cette notion de l'inspiration en vaut certes bien une autre. E. ROBERT.

LE PIÉTISME

DANS L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE DES XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL

SECOND ARTICLE

Après avoir montré comment, dès les dernières années du XVIe siècle, la piété luthérienne s'était imprégnée d'éléments empruntés à la dévotion catholique du moyen âge [1], M. Ritschl consacre une seconde partie de son nouveau volume (pag. 97-382) à l'étude des *formes primitives*, des *types fondamentaux du piétisme* dans l'Eglise luthérienne. Trois chapitres entiers, XXX à XXXII, s'occupent de Spener, de sa position théologique et ecclésiastique, de ses efforts pour amener une réforme de l'Eglise, des mouvements piétistes qui se sont produits en divers lieux et en sens divers durant la seconde moitié de son activité publique. Les chapitres suivants, XXXIII à XXXVII, nous font connaître les époux Pétersen; Auguste Hermann Francke; les représentants de l'indifférentisme mystique, tels que Gottfried Arnold et Conrad Dippel; les petites églises séparées qui se constituèrent çà et là, depuis le commencement du XVIIIe siècle, principalement sous l'influence des inspirés d'origine française. Enfin, l'histoire du *piétisme de Halle* remplit le dernier tiers du volume.

C'est Spener, tel que le comprend M. Ritschl, qui fera le sujet de ce second article. On verra dans quel sens, selon lui, Spener a été le père du piétisme luthérien.

[1] Voir la livraison de mars.

I

La position théologique de Spener [1].

Une foule d'indices semblent établir que Spener, en travaillant au réveil du christianisme pratique dans l'Eglise de confession luthérienne, n'a fait que marcher dans la voie frayée par Jean Arndt. Ses nombreuses lettres, recueillies dans les différents volumes des *Theologische Bedenken* et des *Consilia et judicia*, abondent en éloges de cet homme de Dieu et de son « Vrai christianisme. » Les *Pia desideria* ont paru pour la première fois, en 1675, comme préface à une nouvelle édition de la « Postille » du même Arndt. Plus que cela, Spener a prononcé et publié (1706) des *Sermons de semaine* sur les trois premiers livres du Vrai christianisme. Enfin, dans son *Récit véridique de ce qui s'est passé en Allemagne au sujet du soi-disant piétisme* (1697), il a appelé positivement Arndt l'initiateur de l'œuvre de Dieu dans laquelle il était entré lui-même.

On aurait tort, néanmoins, de conclure de ces témoignages, si nombreux soient-ils, que Spener ait suivi à tous égards les traces de Jean Arndt. Lorsque, au lieu de s'en tenir à une approbation de l'œuvre d'Arndt en termes généraux, il lui arrive de préciser sa pensée, on voit que ce qu'il trouve à louer dans son devancier, c'est qu'il a insisté avec force sur la régénération par la foi, la participation de la foi vivante à la mort et à la résurrection du Sauveur, la nécessité de suivre Christ par la foi, la vie, la sanctification. En revanche, les idées mystiques qu'Arndt poursuit et développe dans son Vrai christianisme n'ont pas pour Spener de valeur normative. Au contraire, il ressort de l'ensemble de son œuvre littéraire qu'il n'était personnellement pas disposé pour la forme mystique de la piété, que par sa propre expérience religieuse il lui est

[1] Principales dates de la vie de Spener : Né à Ribauvillers, en Alsace, le 13 janvier 1635 ; après avoir fait ses études à Strasbourg et avoir séjourné à Bâle, Genève, Stuttgard et Tubingen, il fut prédicateur à Strasbourg dès 1663 ; en 1666 *senior* du clergé luthérien de Francfort-sur-Mein ; en 1686 premier prédicateur de la cour de Dresde ; en 1691 prévôt de l'église de Saint-Nicolas à Berlin. Mort le 5 février 1705.

demeuré à peu près étranger, qu'il s'accommodait tout au plus à cette méthode de vie intérieure lorsqu'il y était comme forcé par les circonstances.

Et d'abord, il importe de le rappeler, Spener entend l'*union mystique* au sens luthérien primitif, celui de l'union de Christ *avec l'Eglise :* témoin le discours qu'il prononça en 1680 sur Eph. V, 32, en bénissant le mariage de J.-Guill. Pétersen et de Jeanne-Eléonore de Merlau. L'*habitation* de Christ dans les croyants — en cela Spener est parfaitement d'accord avec la Formule de concorde — a pour but *leur sanctification.* L'idée de relations amoureuses entre le Sauveur et l'âme individuelle, dans lesquelles Arndt fait consister l'union mystique, et celle de la joie infinie qui naîtrait de l'habitation de Dieu dans le croyant, n'ont pas trouvé de place dans la théologie personnelle de Spener. « Ces choses-là, dit-il, je n'en ai pas l'expérience. » Son extrême circonspection ne lui permettait pas de s'ériger en juge de la réalité des ravissements que certains hommes pieux, après saint Bernard, disaient avoir éprouvés. « Nous ne devons pas nier ce que nous ne connaissons pas par notre propre expérience. » Même réserve dans ses sermons sur le Vrai christianisme, où il s'accommode pourtant, dans la mesure du possible, au texte de son auteur. Dans un sermon sur Cant. V, 17, correspondant au chap. 6 dú IIIe livre d'Arndt, il entre jusqu'à un certain point dans les idées de ce dernier. Il reconnaît des effets de l'union mystique dans l'intelligence inattendue d'une vérité divine ou d'un passage biblique, dans une puissante impulsion à l'amour de Dieu ou à telle autre bonne action, dans un ardent désir du salut. Mais sur les mouvements de l'âme qui dépassent la mesure commune, il préfère, dit-il, garder le silence, attendu que « l'expérience me fait défaut. » On le voit, cette accommodation même prouve que l'ordre d'idées mystique, où la pensée d'Arndt aimait tant à s'arrêter, était resté au fond étranger à Spener. D'un autre côté, on s'explique sans trop de peine qu'il ait pu entretenir des relations intimes avec un auteur mystique et ascétique tel que le chancelier Fritsch, de Rudolstadt, munir d'une préface l'un de ses écrits, lui dédier même un de ses propres ouvrages.

L'extrême réserve que Spener observe en ces matières, la condescendance, pour ainsi dire, dont il use à l'égard du christianisme à tendance mystique, le soin qu'il semble mettre à ne pas accentuer la distance qui le séparait d'Arndt et de son école, — c'est là une donnée historique que l'historien a le devoir d'enregistrer. Il négligera d'autant moins de le faire que ce trait caractéristique n'a été rien moins qu'indifférent pour la suite. Mais il ne faut pas que cela nous fasse prendre le change sur la position théologique personnelle de Spener.

D'autres faits, d'ailleurs, viennent encore à l'appui de la thèse que Spener n'a pas simplement emboîté le pas dans l'ornière tracée par Arndt. Quelle différence entre eux dans la manière d'apprécier la valeur religieuse et morale de la *vocation terrestre* du chrétien ! Sous ce rapport, Spener est un fidèle disciple de Luther. Rien de plus instructif que le recueil de ses *Bedenken*, c'est-à-dire avis, conseils, consultations, où il s'applique à résoudre une foule de cas de conscience. Notez que ce ne sont pas des « cas » fictifs, abstraits, mais des cas pris sur le vif, et qu'il les résout toujours en tenant un compte exact des circonstances personnelles et des exigences de la vie réelle, pratique. Parfois ce sont des questions assez singulières qui sont soumises à son jugement. Tantôt il s'agit de savoir si une personne de qualité doit nourrir elle-même ses enfants; tantôt si des contrats d'assurance peuvent se concilier avec la foi ; ou bien, si la dissection de cadavres est chose permise ; tantôt encore, si des ouvriers tailleurs ont le droit de garder pour eux une partie de l'étoffe de soie qu'on leur a donnée à confectionner et de quitter le patron qui n'y veut pas consentir, etc. Non seulement Spener répond constamment par la négative aux hommes politiques et aux négociants qui lui demandent s'ils ne doivent pas, dans l'intérêt de la piété, renoncer à leur position moralement périlleuse, mais il déclare très nettement que négliger le travail de sa vocation sous prétexte de se livrer aux exercices de dévotion, c'est commettre un péché et s'exposer à la tentation de la paresse, de la curiosité indiscrète, du manque de charité envers le prochain. Nous voilà bien loin du principe d'Arndt qui voulait que le chrétien considère

comme choses étrangères toutes les choses de ce monde, y compris celles de sa profession ! Et si, dans tel ou tel cas, par exemple dans sa réponse à une jeune personne touchant le célibat, Spener regrette — tout en repoussant l'idée d'un *vœu* de chasteté — que quelques couvents n'aient pas réussi à survivre à la réformation, afin de servir de domicile aux personnes de l'un ou de l'autre sexe qui, par choix, voudraient demeurer célibataires, il n'y a rien là qui soit en contradiction avec ses principes. Car enfin, si une institution conventuelle fondée sur les convictions évangéliques pouvait se maintenir sans donner prise aux inconvénients moraux qui sont inhérents aux couvents catholiques, le désir de la voir s'établir serait-il illégitime ? Quoi qu'il en soit, le regret exprimé à ce sujet par Spener n'a rien de commun avec le reproche que l'ascétique Lodensteyn, le premier piétiste néerlandais, faisait à la réformation d'avoir aboli les ordres monastiques, se privant ainsi, disait-il, d'un excellent moyen de préparer des serviteurs à l'Eglise et d'organiser des œuvres de miséricorde.

Spener n'entend et ne pense être ni plus ni moins qu'un *luthérien orthodoxe*. Il n'y a que deux points sur lesquels, de son propre aveu, il diffère d'autres théologiens attachés comme lui à la saine doctrine, savoir : la nécessité de la régénération comme condition *sine qua non* d'une théologie correcte, et l'espérance de temps meilleurs, d'un avenir glorieux pour l'Eglise. Mais de ces doctrines mêmes, l'une, à ses yeux, est en réalité la seule vraiment orthodoxe ; l'autre n'est pas contraire, selon lui, à l'orthodoxie. Ce qu'il y a de plus significatif c'est que Spener s'est vu contraint d'attester, d'affirmer son orthodoxie précisément en opposition à ceux qui se réclamaient de lui, qui appartenaient aux cercles pieux formés sous son influence et dont plusieurs n'étaient que trop disposés à importer dans ce milieu des vues sectaires de provenance étrangère.

* * *

Spener a eu plus d'une fois l'occasion de s'expliquer sur la *notion de l'église*. Il l'a fait entre autres dans son écrit intitulé : *Abus et vrai usage des plaintes au sujet du christianisme cor-*

rompu (1685), ainsi que dans plusieurs réponses à des questions ou scrupules qui lui étaient soumis par certains de ses adeptes. A Francfort même, parmi ceux qui fréquentaient ses assemblées particulières, s'était formé un groupe à tendance dissidente qui s'abstenait de la communion afin de ne pas la profaner ni se souiller soi-même en y participant avec des indignes. Ailleurs, c'était un pasteur qui, ne voyant dans son troupeau qu'un « tas de pécheurs, » avait pris le parti de prêcher la Loi sans l'Evangile et de suspendre de son chef toutes les actions saintes, baptême, sainte cène, absolution, bénédiction nuptiale. C'était là des vues et des procédés qui rappellent singulièrement ceux des premiers piétistes hollandais.

Que fait Spener en face de pareilles tendances? Leur accorde-t-il son *placet?* « Aussi longtemps, dit-il, que la Parole de Dieu contenue dans les écrits des prophètes et des apôtres est écoutée au sein d'un troupeau, aussi longtemps qu'on y recourt encore aux moyens de grâce et que la masse professe extérieurement la doctrine de Christ, une église est là. Le baptême confère à chacun, pour lui et ses descendants, un droit aux bienfaits de la grâce. Il garantit aux enfants la régénération, celle-ci dût-elle se perdre dans la suite et avoir besoin d'être renouvelée dans la vie par la repentance. Par conséquent, la Loi ne doit pas être prêchée sans l'Evangile. La cène, l'absolution, le mariage religieux doivent être administrés, au risque de l'être sans bénédiction. Ces principes demeurent en vigueur quelque corrompu que soit l'état d'une église chrétienne : témoin la manière dont l'apôtre Paul se conduit à l'égard des églises de Corinthe et de la Galatie. » Rien n'est caractéristique pour le luthéranisme de Spener comme sa combinaison de la régénération avec le baptême des enfants, en tant que ce dernier provoque la foi, et son affirmation que toute conversion succédant à une perte de la foi rétablit la grâce baptismale. Spener en revient simplement à la doctrine du Grand catéchisme de Luther. Il repousse même expressément l'interprétation calvinisante du pieux diacre Grossgebauer, de Rostock († 1661), d'après laquelle le

baptême serait le sceau de la régénération pour ceux qui seraient régénérés par la foi.

La vraie Eglise, Spener la trouve dans la communion évangélique luthérienne, à cause de la pureté de sa doctrine; ce qui ne l'empêche pas de reconnaître sans hésitation qu'il existe en dehors des cadres de cette confession des croyants qui seront sauvés. La question de l'union des Eglises l'a même plus d'une fois occupé. Il la résout négativement en ce qui concerne l'Eglise romaine. Quant aux réformés, il croit une entente avec eux possible, en se fondant, d'un côté, sur ce que la doctrine de la grâce particulière, rarement prêchée dans les Eglises réformées, y est à peine connue des laïques ; d'autre part, sur ce que la doctrine calviniste de la cène, tout en amoindrissant la consolation qui découle du sacrement, ne renverse pas le fondement de la foi. Néanmoins, il juge cette union impraticable à cause de l'attitude prise par les théologiens. Il craint que les efforts tentés dans ce but n'aboutissent en définitive à la constitution de trois ou de quatre partis à la place des deux existants. Aussi déclina-t-il l'honneur de siéger dans la commission instituée en 1703 par le roi de Prusse en vue de délibérer sur l'union projetée.

Si Spener ne crut pas devoir prêter les mains à ces tentatives de rapprochement entre les deux Eglises protestantes, combien moins pouvait-il entrer dans cet autre courant d'opinion qui ne tendait à rien de moins qu'à faire passer l'indifférence à l'égard des formes légales et organiques de l'Eglise pour le *nec plus ultra* du vrai christianisme, sous prétexte que toute Eglise constituée, qu'elle s'appelle luthérienne, réformée ou romaine, est du plus au moins une Babylone !

De semblables voix s'étaient fait entendre, et cela au sein même du clergé luthérien, dès les temps de la guerre de trente ans. On a vu précédemment qu'un des adhérents de Jean Arndt, Christian Hohburg, en était venu, sous l'influence des idées de Weigel, à eriger cette indifférence ecclésiastique en principe. Dans les cercles qui avaient reçu leur impulsion religieuse de Spener, cette manière de voir paraît s'être répandue par le fait de l'invasion, parmi leurs membres, des écrits

de Jacob Böhme. Interrogé sur ce sujet par un disciple de ce théosophe, Spener s'en est longuement expliqué dans une *Consultation* datée de 1686, l'année où il quitta le *séniorat* de Francfort pour aller occuper à Dresde le poste de premier prédicateur de la cour. Il l'a fait avec une rare modération, sans signaler, comme il en aurait eu le droit, l'hypocrisie qui transpire d'un bout à l'autre du mémoire auquel il répond. Ce qui nous intéresse surtout dans sa réponse, et ce qui prouve combien il était enraciné dans l'orthodoxie luthérienne, ce sont les deux points suivants :

D'abord il soutient fort et ferme, à grand renfort de preuves exégétiques, que la Babylone de l'Apocalypse désigne l'Eglise de Rome et rien autre. Nous avons quelque peine, aujourd'hui, à prendre au sérieux cet article de l'orthodoxie tant luthérienne que réformée. Ce qui peut servir à expliquer que des hommes comme Spener aient pu le maintenir, c'est qu'ils furent les témoins oculaires des persécutions que les Louis XIV et les Léopold Ier ne cessaient d'exercer, au nom de l'Eglise romaine, contre leurs sujets protestants. Mais n'est-il pas étrange, pour le dire en passant, de voir les piétistes d'aujourd'hui, qui se targuent plus que personne de leur orthodoxie, faire fi de cet article du credo luthérien et s'allier — avec qui ? avec les papistes, pour lutter contre l'*Aufklärung*, alors qu'il est notoire que rien n'a favorisé les progrès de cette dernière comme l'influence, dans le monde piétiste, des idées de Böhme sur le caractère « babylonien » des Eglises établies et la différence purement relative qui existe entre elles sous ce rapport ?

En second lieu, Spener prend fort à cœur de réfuter ce que son correspondant avait dit du caractère « antichrétien » du Formulaire de concorde. Il n'y a, dit-il, rien que de très avouable et de chrétien dans les motifs qui ont inspiré cette œuvre : désarmer les adversaires catholiques qui reprochaient à l'Eglise luthérienne l'incertitude et les variations de sa doctrine, et vider les différends qui s'étaient élevés entre théologiens. D'ailleurs, ajoute-t-il, les symboles ne se donnent pas pour infaillibles, mais proclament l'Ecriture comme juge en dernier ressort, et de plus ils ne sont pas d'une nécessité telle que

l'Eglise ne pût à la rigueur s'en passer et que la connaissance en fût indispensable à chacun de ses membres.

Ces vues parfaitement correctes se trouvent reproduites et complétées dans une autre consultation, de l'an 1699, sur la question de savoir si les livres symboliques doivent être signés *quia* ou *quatenus*, c'est-à-dire *parce que* ou *pour autant que* ils sont conformes à l'Ecriture sainte. Tout en repoussant le *quatenus* pour le cas où il ne servirait qu'à masquer la réserve mentale qu'on est au fond en désaccord avec la doctrine de l'Eglise, il reconnaît que sur des points accessoires on peut différer de l'opinion formulée dans les symboles. Il rappelle que lui-même, à plus d'une reprise, s'est permis de critiquer tel ou tel déficit de la confession d'Augsbourg et de son apologie. Il comprend que, par égard pour les consciences faibles, on puisse admettre le *quatenus*, comme c'était le cas dans le duché de Brunswick, et il y voit un hommage rendu au principe luthérien de la souveraine autorité de l'Ecriture sainte. Quant à lui, personnellement, il se prononce pour le *quia*, attendu que pour la doctrine proprement dite il trouvait les symboles parfaitement conformes à l'Ecriture. On sait que malgré cela les principes de Spener en matière de confession de foi lui valurent l'inimitié de certains zélateurs orthodoxes. Ils oubliaient, ces fougueux champions de la saine doctrine, que c'était eux qui étaient les novateurs, et ils n'osaient s'avouer que le zèle qu'ils mettaient à exalter l'autorité des symboles ne leur était inspiré que par la peur de voir leur propre autorité leur échapper.

*
* *

Ce serait prendre un peine superflue que de vouloir démontrer l'orthodoxie formelle de Spener en ce qui concerne la doctrine de la *justification*. En revanche, il importe d'examiner d'un peu plus près ce qu'il entendait par cette *foi vivante* sur laquelle, à l'exemple d'Arndt, il ne cesse d'insister par opposition au stérile confessionalisme luthérien. Voici quelques-uns des principes qui se dégagent de l'ensemble de ses écrits.

Il déclare, d'une part, que nul ne parvient à la foi sans la

repentance et le sentiment de son péché, lesquels sont produits par le ministère de la Loi ; du moins, dit-il, c'est là la voie ordinaire. Mais, — et voici un des grands mérites de Spener, — il a soin de faire suivre immédiatement cette affirmation dogmatique d'éclaircissements pratiques en rapport avec la diversité des cas que présente l'expérience de la vie.

Chacun sait que Luther, pour son compte, n'était arrivé à la certitude du salut qu'en passant par « les terreurs de la conscience. » De cette expérience personnelle du réformateur les dogmaticiens luthériens, à commencer par Mélanchton, avaient déduit comme règle générale que pour arriver à l'assurance de la foi il est nécessaire d'avoir enduré au sujet du péché des angoisses semblables aux peines de l'enfer. Cette règle, que Mélanchton lui-même aurait eu sans doute quelque peine à justifier par sa propre expérience, n'a jamais eu, en fait, qu'une valeur théorique. Dans la sphère du luthéranisme elle resta incomprise et sans effet pratique, si ce n'est qu'Arndt, influencé par les mystiques du moyen âge, en tira la conséquence qu'il faut au besoin produire en soi-même ces terreurs de conscience sous la forme de l'anéantissement du moi. Mais la stérilité de cette théorie dogmatique n'en était pas le seul défaut. N'était-il pas contradictoire d'exiger, d'un côté, que tous les pécheurs, sans distinction, commencent par éprouver au plus haut degré le sentiment de leur péché, et d'enseigner. d'autre part, au nom de l'expérience, que la foi n'a pas chez tous les croyants la même puissance ni la même vertu, que chez un même individu elle peut avoir des hauts et des bas, et que la joie qui accompagne l'état de grâce est sujette à des fluctuations et à des intermittences ? Et puis, comment ces dogmaticiens ont-ils pu méconnaître à ce point l'influence qu'une éducation chrétienne exerce nécessairement sur la nature et, s'il est permis de le dire, la température des sentiments moraux ? Est-il possible qu'un homme qui dès son enfance a été élevé au sein d'une Eglise évangélique, éprouve les sentiments de déplaisir et de plaisir qui accompagnent, les les uns la repentance, les autres l'assurance de la grâce di-

vine, de la même manière, avec la même vivacité, pour ne pas dire avec la même violence, que tel homme impressionnable, passionné, chez qui les sentiments individuels, les mouvements naturels de l'âme n'ont pas subi l'action régulatrice et pondérante d'une pareille éducation ?

Ces diverses considérations n'ont point échappé à Spener. Aussi, se plaçant résolument sur le terrain de la réalité, a-t-il eu soin d'entourer la théorie dogmatique de conditions basées sur l'expérience chrétienne. Les terreurs de conscience comparables aux peines de l'enfer, il les trouve indiquées à l'égard d'une partie seulement des chrétiens. Chez d'autres, dit-il, les choses se passent bien plus doucement. A peine les rigueurs de la Loi se sont-elles fait sentir à eux, que les consolations de l'Evangile sont déjà là pour réparer tout le mal. Sans doute, dit-il encore, en cas de péché, la Loi éveille le sentiment de la faute commise ; « cependant l'enfant de Dieu fera toujours de la foi en Jésus et de la pensée constante des biens qu'il nous a acquis son principal objet. Quant à la Loi, il la verra plutôt à distance, elle lui servira surtout de préservatif contre une fausse assurance. » Ainsi la foi justifiante se traduit ici pour Spener dans ce qu'on pourrait appeler la stabilité ou la constance du caractère chrétien ; conception, chacun le sent, qui est d'une haute valeur pratique.

Spener ne méconnaît point, dans tel cas donné, qu'un sentiment profond du péché, qui refuse de se laisser consoler, puisse être plus utile qu'une consolation immédiate. Mais lorsque les dissidents de Francfort en vinrent, dès l'an 1684, à prescrire les angoisses de la pénitence comme la condition absolue de la régénération, il s'empressa de réitérer ses réserves : « Que chacun, pour naître de nouveau, ait à passer par un semblable anéantissement (*Verwesung*), au point que l'âme soit abandonnée pour un temps, comme Christ le fut sur la croix, c'est ce que l'Ecriture ne me dit nulle part. » Il est des hommes que Dieu attire à lui par des cordages d'amour. Chez eux, il permet que la bienheureuse naissance s'opère avec de moindres et de plus courtes douleurs. Aussi la règle formulée par Grossgebauer sur la foi de certains auteurs an-

glais, qu'il faut pouvoir indiquer le moment de sa conversion, est-elle inapplicable à cette catégorie d'hommes.

Quant aux rapports entre la justification par la foi et la *sanctification,* Spener tient fort à ce qu'on ne confonde pas l'une avec l'autre, comme certains livres anglais d'ailleurs très appréciés de lui, tels que la *Pratique de la piété* de Bayley, avaient le tort de le faire. La félicité (*Seligkeit*) est inhérente à la *foi* en tant que celle-ci saisit le pardon des péchés dans la mort et la résurrection de Christ. Mais en même temps Spener, de même que J. Arndt, ne reconnaît pour correcte et valable que la foi qui renferme en elle — en rapport avec ces deux points culminants de l'œuvre rédemptrice de Christ — la rupture avec le péché et une impulsion énergique à une vie selon Dieu.

On se méprendrait certainement sur la pensée de Spener en le soupçonnant d'avoir incliné sur ce point vers la doctrine catholique. Les bonnes œuvres ne sont pas pour lui des *conditions*, mais des *signes concomitants* de la justification. Celle-ci est obtenue par la *foi*, qui consiste essentiellement dans la ferme confiance en la réconciliation avec Dieu. Mais comme il est impossible d'avoir cette assurance sans attacher au souverain bien et à la gloire de Dieu un prix supérieur à celui de tous les biens terrestres, il s'ensuit que la foi digne de ce nom exclut l'empire du péché, lequel suppose qu'on attache le plus grand prix aux biens de la terre. Quant au *sentiment* de la foi, c'est-à-dire à la joie qui, dit-on, en serait le complément obligé, il n'y faut pas compter. Au contraire, déclare Spener, il faut s'attendre à passer par l'épreuve de l'obscurité, de l'insensibilité, de la sécheresse. Dans ces cas-là, l'état de grâce ne se fait plus sentir que par un ardent *désir* de la grâce. La vraie *preuve* de l'état de grâce et de la justification par la foi doit se chercher dans l'amour et l'obéissance, en d'autres termes, dans l'œuvre de la sanctification qui découle, par le moyen de la reconnaissance, de la foi en la rédemption. L'importance que Spener attachait à cette face du christianisme ressort non seulement d'un grand nombre de ses lettres, mais surtout des deux volumes de ses sermons sur *la nécessité et la possibilité du christianisme actif* (1679, 2e édit. 1687).

Cette idée si chère à Spener n'était pas nouvelle dans l'Eglise luthérienne. On la rencontre déjà dans l'apologie de la Confession d'Augsbourg, et elle se retrouve chez plus d'un dogmaticien. Mais dans l'application que Spener en fait à la vie pratique elle ne laisse pas que d'offrir un côté fort discutable et qui n'est pas sans danger. Sans doute, il repousse nettement l'idée que les croyants puissent atteindre jamais à la perfection quantitative, au parfait *accomplissement* de la Loi. Mais la possibilité de *garder* les commandements divins, il la déclare nécessaire chez les régénérés, et il accorde aux croyants l'attribut de la *perfection* dans le sens de la sincérité, de la droiture, de l'*aspiration* à la perfection (selon Philip. II). En partant de ces prémisses, Spener enseigne que les bonnes œuvres que nous entreprenons par renoncement à nous-mêmes, c'est-à-dire en vue de la gloire de Dieu, nous servent de garantie que nous sommes en état de grâce.

Mais est-ce vraiment là un critère clair et sûr ? A supposer que ces œuvres se réalisent, remplissent-elles toute la vie du croyant? Ne sont-elles pas interrompues par des retours d'égoïsme et de péché? N'est-ce pas précisément à cause de cela que le chrétien est invité à ne pas regarder à lui-même, à sa vie active, mais à mettre sa confiance en Christ seul ? Et voilà que ce même chrétien, pour s'assurer de la réalité de cette confiance, doit se rendre attentif à la sincérité de ses efforts en vue de procurer la gloire de Dieu, si incomplets, si défectueux qu'ils puissent être d'ailleurs ! — N'est-il pas plus simple, alors, de nous en remettre tout bonnement devant Dieu à la sincérité de nos efforts pour le bien ? Ou bien, s'il faut des œuvres entreprises à la gloire de Dieu pour avoir la preuve de notre état de grâce, quelles sont donc les œuvres répondant à ce but, et lesquelles n'y répondent pas ?

Comment Spener, lui qui avait les livres symboliques en si haute estime, n'a-t-il pas vu que l'article, bien connu de lui pourtant, de la Confession d'Augsbourg concernant la perfection chrétienne, indique avec toute la clarté désirable la vraie preuve de la justification par la foi? Faute d'y avoir pris garde, il n'est jamais parvenu à sortir du cercle, à s'élever au-

dessus du dilemme que nous venons de signaler. Et ainsi, lorsqu'on y regarde de près, Spener se trouve avoir porté deux peuples dans ses flancs : le peuple des *piétistes*, en proie à la scrupulosité légale, se demandant à tout propos si telle ou telle œuvre est bien conforme à la Loi de Dieu et peut servir à sa gloire, — et le peuple de l'*Aufklärung*, de ces gens soi-disant éclairés qui, mettant leurs péchés sur le compte de la faiblesse naturelle, s'en consolent au nom de la sincérité de leurs bonnes intentions. A l'état latent, ces deux partis préexistaient déjà dans la dogmatique orthodoxe, avec ses règles insuffisantes touchant la vie chrétienne. Mais c'est lorsque Spener a voulu prendre au sérieux la tâche de traduire ces règles dans la pratique, qu'ils sont pour la première fois venus au jour.

*
* *

On voit par ce qui précède que l'orthodoxie n'est pas une tendance aussi simple, aussi uniforme et toujours identique à elle-même, qu'on le pense communément. Cette vérité ressort avec non moins de clarté de la controverse qui s'engagea entre Spener et le diacre George-Conrad Dilfeld, de Nordhausen dans le Hartz, au sujet des *conditions de la vraie théologie*.

Dans ses *Pia desideria*, Spener avait soutenu la thèse que la théologie ne peut être apprise sans un don spécial du Saint-Esprit, et qu'un homme irrégénéré ne saurait être un vrai théologien. Cette thèse n'était pas sans précédent dans la dogmatique luthérienne. Des hommes tels que J. Gerhard, Quenstedt, Musæus avaient déjà enseigné qu'il faut distinguer entre la connaissance littérale et la connaissance spirituelle, et ils n'attribuaient celle-ci qu'aux âmes pieuses. Or le diacre Dilfeld, dans sa *Theosophia Horbio-Speneriana* (1679), où il s'attaquait à J.-H. Horb, beau-frère de Spener, en même temps qu'à ce dernier, taxait cette opinion de « subtil enthousiasme. » La théologie, disait-il, consistant à savoir démontrer, expliquer, défendre les articles de foi, ne s'acquiert que par le travail, par l'application, sans autre assistance de l'Esprit-Saint que celle qui a lieu dans l'apprentissage de toute autre discipline scientifique, et on peut l'acquérir quand même on serait d'ail-

leurs un impie et qu'on vivrait dans le péché en dépit de sa propre conscience. Ce n'était là que l'expression brutale d'une façon de penser et de sentir fort répandue dans la classe de ces pasteurs orthodoxes dont la vie n'avait cessé, dès les temps de J. Arndt, de donner sujet à des plaintes toujours plus accentuées. Ces hommes se considéraient comme des orthodoxes irréprochables et, à leur point de vue, ils en avaient le droit. Mais Spener, de son côté, élevait exactement la même prétention dans l'écrit par lequel il répondait à son adversaire et qu'il intitula : « La science divine (*Gottesgelahrtheit*) de tous les chrétiens croyants et des vrais théologiens, » 1680.

A prendre cette controverse dans ses termes généraux, il est évident qu'elle doit se trancher en faveur de Spener. Celui-ci en appelle avec raison à Jean VII, 17 (« si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, » etc.) et aux déclarations analogues de la première épître de Jean, et il en conclut qu'une conduite immorale est incompatible avec une connaissance de Dieu vraiment utile (*brauchbar*). D'un autre côté, il prouve par l'Ecriture, les pères et les théologiens de l'Eglise luthérienne qu'une connaissance chrétienne de Dieu ne se fonde pas sur la raison naturelle, mais sur l'Esprit de Dieu, et que ce qui est vrai du simple chrétien l'est aussi du théologien. Il est en effet tout simplement absurde de prétendre, comme le faisait Dilfeld, qu'il faut pour l'étude de la jurisprudence ou des mathématiques la même assistance du Saint-Esprit que pour celle de la théologie.

Mais si Spener avait incontestablement raison en posant ces thèses générales, la question devenait plus complexe et ne laissait pas que de présenter de sérieuses difficultés du moment qu'il s'agissait d'aller plus au fond des choses. Comment faire abstraction du principe que l'Eglise avait fait valoir contre le donatisme, à savoir que la Parole de Dieu démontre sa force et sa vérité par elle-même, que sa vertu ne lui vient pas de la piété de celui qui la prêche, et que l'impiété de tel ou tel prédicateur ne saurait pas davantage la lui faire perdre ? Aussi Spener est-il obligé d'accorder à Dilfeld que, même prêchée par un impie, la Parole de Dieu agit sur les auditeurs et pro-

duit son effet, pourvu que le prédicateur s'en tienne au sens exact de la Parole. Mais voici en quoi il se sépare de son adversaire. D'abord, il n'accorde qu'à titre d'exception, de pis aller, ce que celui-là entendait poser en règle générale. Ensuite il distingue du simple exposé de la saine doctrine de l'Evangile l'explication et l'application de cette doctrine, notamment en ce qui concerne la matière du troisième article du Credo. A cet égard, dit-il, l'expérience personnelle et une piété émanant du Saint-Esprit sont une condition indispensable pour que la Parole divine agisse dans le sens et avec l'effet voulus.

Spener n'oublie-t-il pas qu'il s'agit là d'une partie de l'office pastoral qui sort précisément du domaine de la connaissance théologique proprement dite ? Que le théologien, lorsqu'il prêche, se montre en même temps bon pasteur, c'est fort bien. Que toute théologie doive servir en fin de compte à la culture de la piété, nul n'en disconviendra. Mais pour que le théologien s'acquitte avec succès de cette cure d'âmes, il faut — outre certains dons naturels — des capacités particulières, il faut des aptitudes qui ne s'acquièrent et ne se développent pas, sans doute, sans une action du Saint-Esprit, mais qui viennent *s'ajouter* à sa théologie. Elles ne constituent pas une condition de la théologie *comme telle*. Dans certains de ses *Consilia* relatifs à l'étude de la théologie, cette distinction n'a pas entièrement échappé à Spener. Mais il la néglige à tort dans sa réponse à Dilfeld et en revient toujours à « l'onction par l'Esprit » comme à l'indispensable condition de toute connaissance théologique normale. Or comme, dans ce but, il veut qu'on ait recours à certains moyens ascétiques, que c'est de l'emploi de ces moyens-là qu'il attend une science de Dieu dépassant le niveau de la simple lettre, de la connaissance purement intellectuelle, le reproche de « subtil enthousiasme » n'était pas sans quelque fondement. Spener a beau se défendre de l'affinité de ses principes avec ceux de Weigel, des quacres, des donatistes : on ne peut méconnaître chez lui un certain penchant de ce côté-là.

Dans les conditions où la question se posait alors entre les deux parties, elle ne pouvait guère aboutir. Aujourd'hui même,

elle est encore en suspens parmi ceux qui partent des mêmes prémisses que les adversaires d'alors. Tout dépend en effet de ce qu'on entend par cette « connaissance de Dieu, » par cette « saine théologie » que celui-ci prétendait pouvoir être acquise comme toute autre science, tandis que celui-là soutenait qu'il faut pour cela le don ou l'onction du Saint-Esprit.

Spener, non moins que Dilfeld, voyait dans l'agrégat de doctrines dont se compose la dogmatique luthérienne la forme exacte et infranchissable de la vérité chrétienne. Dès lors l'objet de la dispute revenait à ceci : Suffit-il, pour le bien de l'Eglise, d'une appropriation intellectuelle de cette dogmatique, abstraction faite des dispositions morales ou immorales du théologien ? ou bien, l'intérêt de l'Eglise requiert-il de ce dernier une conviction de la vérité des dogmes théologiques qui soit en rapport direct avec les dispositions morales qu'exige le christianisme ?

De conviction, au vrai sens du mot, il ne peut être question que lorsque l'objet de la connaissance est un tout organique. On ne peut faire l'expérience du christianisme que lorsque la vérité religieuse se présente à vous dans sa vivante et profonde unité, à la fois comme conception de l'univers et comme règle générale de la vie. Si vous ne possédez le christianisme que sous la forme d'une série plus ou moins incohérente de vérités, de dogmes, d'enseignements de l'école, vous ne sauriez en nourrir une conviction personnelle, parce qu'une telle conviction, pour pouvoir se former et se soutenir, suppose une vue d'ensemble bien ordonnée et bien liée de Dieu, du monde et de soi-même. Le précepte de Jean VII, 17, en particulier, exige une théologie dont les enseignements soient tous en un rapport clair et distinct avec cette condition-ci : que c'est en faisant la volonté de Dieu qu'on se convainc de la divinité de la révélation chrétienne.

Or, peut-on dire en vérité que tel soit le cas de cet agencement de *loci theologici* que les dogmaticiens luthériens se transmettaient sans modification essentielle depuis Mélanchton ? Non, malgré le nom de système qu'on veut bien lui donner, la théologie orthodoxe ne forme pas un tout organique et homo-

gène et elle n'est pas disposée en vue d'une conviction pratique. L'appropriation individuelle de cette théologie *peut* être accompagnée de la disposition morale convenable, mais elle ne fournit pas un motif direct de revêtir cette disposition et elle n'amène pas non plus directement et avec une nécessité morale à une conviction religieuse personnelle. Sous ce rapport, Dilfeld était donc dans son droit en soutenant la thèse qu'on sait; seulement, une orthodoxie purement formelle comme l'était la sienne ne répond pas aux besoins de l'Eglise. D'un autre côté, le droit supérieur de Spener n'aurait pu se faire utilement valoir qu'à la condition d'une refonte de la théologie traditionnelle, refonte ayant pour but et pour effet d'en faire un vrai corps de doctrine, organisé du point de vue de cette conviction pratique qui lui tenait, avec raison, si fort au cœur.

Aussi longtemps qu'il ne s'agissait que de la dogmatique scolastique, le postulat d'une appropriation par la vertu du Saint-Esprit était bien réellement marqué au coin d'un « subtil enthousiasme. » Les deux principaux leviers à employer dans l'étude de la théologie, ce sont, au dire de Spener, l'abnégation de soi-même et la prière. Dans sa pensée cela revenait à dire qu'on arrive à la conviction désirée — ou plutôt à ce qui lui ressemble et doit en tenir lieu — par les efforts qu'on fait sur soi-même pour isoler la connaissance théologique de toute autre espèce de connaissances, et par la résolution formelle, par le parti pris de maintenir la « saine doctrine » telle quelle envers et contre tous les doutes et toutes les objections. Ce procédé ascétique, à employer par le théologien dans le but de se pénétrer d'un ensemble de vérités, n'est pas sans analogie avec la méthode mystique qui consiste à mettre en jeu l'imagination en vue de s'assurer l'onction du Saint-Esprit au moyen de relations d'amour avec le céleste Epoux. C'est comme qui dirait un remède supplémentaire ajouté aux moyens de grâce réguliers.

Certainement Spener ne songeait en aucune façon à se séparer de la communion de son Eglise ou à porter atteinte à ses principes. Il n'en est pas moins vrai que, faute d'avoir su trouver la vraie solution du problème théologique, il a en fait

préparé les voies à cet « enthousiasme » dont l'Eglise ne devait pas tarder à éprouver les effets dissolvants.

*
* *

Pour achever de caractériser la position théologique de Spener, il nous reste à parler de ce que ses adversaires appelaient son « subtil chiliasme. »

Spener attendait, en effet, un état meilleur, un *état plus glorieux de l'Eglise sur cette terre*, lequel coïnciderait avec la conversion du peuple juif et la chute de l'Eglise romaine. Cette attente, formulée pour la première fois en 1675 dans les *Pia desideria*, reparaît fréquemment dans ses lettres ou consultations, et elle fait le sujet de plusieurs écrits polémiques publiés de 1692 à 1697. Ce n'était pas chez lui, comme on pourrait le supposer, un emprunt fait au théologien hollandais Coccéius, pour l'exégèse duquel on sait qu'il professait la plus haute estime. Son espérance se fondait, il le déclare expressément, sur une expérience qui lui était personnelle. Un jour, étant encore à Francfort, il se rendait à la « prière, » l'esprit fort abattu à la pensée de l'état où se trouvait l'Eglise. Au moment où il entra dans le lieu du culte, l'assemblée chantait un verset de cantique où Dieu déclare que les gémissements des pauvres sont parvenus jusqu'à Lui, qu'il a entendu leurs plaintes, etc. Spener fut tellement saisi à l'ouïe de ces paroles, qu'il y vit une réponse directe à ses douloureuses préoccupations et y puisa une espérance « qui, dit-il, ne me confondra point. »

C'est sous cette impression qu'il se mit à chercher et qu'il trouva bientôt dans l'Ecriture des points d'appui, parmi lesquels Osée III, 4, 5 et Rom. XI, 25 concernant la conversion des Juifs, et les textes de l'Apocalypse relatifs à la chute de Babel acquirent à ses yeux une importance majeure. Il ne voulait pas, cependant, qu'on fît de la proximité des derniers temps un article de foi obligatoire, indispensable pour tenir la piété en éveil, comme le demandait son beau-frère Horb. Peut-être, dit Spener, faudra-t-il se résigner à ne pas prolonger ses jours jusqu'au moment où se produiront les signes de la venue de ces temps meilleurs, de ce règne de mille ans. Il en vint même

avant longtemps, sous l'influence des éléments contemporains et à cause de certaines données de l'Apocalypse, à statuer, entre l'époque présente et les temps fortunés qu'il se promettait pour l'Eglise évangélique, une période intermédiaire pendant laquelle cette dernière serait presque entièrement opprimée par la Babylone papale.

Le conflit qui ne pouvait manquer de se produire sur ces matières entre Spener et les représentants du luthéranisme confessionnel est de ceux qu'aucune discussion ne parvient à aplanir. Les arguments ni les réfutations n'y peuvent rien parce que la divergence des opinions tient avant tout à certaines dispositions d'esprit, à des impressions subjectives, aux sentiments divers qu'éveille la pensée de l'avenir. Chez Spener, on l'a vu, les espérances qu'il fondait sur l'avenir avaient eu pour point de départ une émotion tout individuelle. Optimiste au début, son attente avait tourné ensuite au pessimisme, en prévision de certains événements qui devaient, pensait-il, précéder l'avènement des temps meilleurs. Il flottait ainsi entre des sentiments opposés, selon qu'il se préoccupait de cet avenir prochain ou que sa pensée se reportait sur un avenir plus éloigné. Ses vues particulières, il avait bien soin de le remarquer, ne le mettaient pas en opposition avec la lettre de la Confession d'Augsbourg. Cependant ses adversaires pouvaient alléguer avec raison qu'il était plus conforme à l'esprit des livres symboliques et au sentiment général de l'Eglise de songer avant tout au jugement final, sans trop se préoccuper de tels ou tels événements préalables qui pourraient se produire dans un avenir plus ou moins rapproché. N'est-ce pas, en effet, chose bien remarquable que les réformateurs, malgré l'attente de la fin très prochaine du monde dans laquelle ils vivaient, n'aient rien laissé transpirer de ce sentiment personnel dans l'art. XVII de la Confession d'Augsbourg, le seul texte où ils se soient officiellement prononcés sur ce sujet ?

Il peut être assez indifférent à l'Eglise qu'un homme comme Spener se laisse aller à des vues tantôt pessimistes tantôt optimistes relativement aux choses qui pourront se passer avant le jugement dernier, surtout quand cet homme ne prétend en

aucune façon imposer ses idées particulières à ceux qui ne les partagent pas. En revanche, elle ne peut voir avec indifférence, et il est peu conforme à son esprit que des groupes d'hommes plus ou moins considérables dans son sein attachent une importance capitale à tels ou tels incidents, ou désirés, ou redoutés, d'un avenir inconnu et toujours incalculable, et aux sentiments fiévreux, aux impressions variables que produit inévitablement une semblable préoccupation. L'Eglise luthérienne n'éprouve d'ailleurs aucun besoin de voir son affirmation pure et simple du retour de Christ pour le jugement se compliquer de dogmes additionnels tels que ceux de la future conversion des Juifs et de la chute de l'Eglise romaine. Le christianisme luthérien entend bien que tous ses principes soient scripturaires, mais il n'admet pas que toutes les conceptions religieuses dont il est possible de constater la présence dans l'Ecriture soient pour cela même des vérités nécessaires au salut. C'est précisément là un des principes par lesquels le calvinisme et le piétisme diffèrent du luthéranisme; le premier, en érigeant en dogme la double prédestination, le second, en déclarant article de foi obligatoire le détail des espérances eschatologiques de la primitive Eglise.

La prudence et la modestie de Spener l'ont préservé pour son propre compte des écarts auxquels ses idées particulières touchant l'avenir de l'Eglise auraient pu l'entraîner. Mais il a donné occasion à ceux qui le prenaient pour directeur de s'abandonner au sujet de cet avenir à une humeur inquiète, changeante, irritable, étrangère au sentiment général de l'Eglise et peu compatible avec ses véritables intérêts.

II

Efforts de Spener pour amener une réforme de l'Eglise.

C'est bien à tort que les premiers adversaires de Spener lui ont prêté l'intention arrêtée d'opposer à la théologie orthodoxe un système théologique différent. Ce qui a donné lieu à cette erreur, c'est l'épisode de ces *collegia philobiblica* de Leipzig, qui eurent le don de déplaire à un très haut et très puissant

docteur de l'université, le théologien Jean-Bénédict Carpzow. Comme ce personnage, ainsi que ses acolytes, n'avait d'intelligence et d'intérêt que pour la théologie *théorique*, il s'imaginait qu'il devait en être de même pour Spener et ses amis. Que le piétisme ait contribué à changer la face de la théologie, cela est évident. Mais ce résultat ne s'est fait sentir qu'au bout d'un certain temps, et il n'est conforme ni à la vérité ni à la justice d'y voir l'effet d'un plan prémédité.

Spener, on l'a vu et il importe de s'en souvenir, ne tendait *le sachant et le voulant* à rien moins qu'à innover en théologie. Il entendait bien être un théologien luthérien orthodoxe. Son intention, son ambition était de *préparer* — nous disons à dessein : de préparer, et non : d'accomplir — *une réforme de l'Eglise luthérienne*. C'est là ce qui fait son importance dans l'histoire de l'Eglise, sans que l'on soit encore parvenu à se mettre d'accord sur la question de savoir jusqu'à quel point il doit être considéré comme un *réformateur* ou bien comme un *déformateur* de l'Eglise.

Ce désaccord a sa source dans une diversité d'opinions touchant les *collegia pietatis* que Spener a établis, qu'il a patronnés et choyés comme étant les germes d'un renouvellement de vie au sein de l'Eglise, qu'il a défendus, enfin, comme représentant et sauvegardant les droits du *tiers état* dans la société ecclésiastique. Institués en 1670 à Francfort s/M., ces *collèges* furent recommandés par lui, en même temps qu'une série d'autres moyens à mettre en œuvre pour réformer l'Eglise, dans sa préface à la Postille de J. Arndt (1675), qui parut en même temps à part sous le titre devenu célèbre de « *Pia desideria*, ou Désir cordial d'une réforme agréable à Dieu de la vraie Eglise évangélique. » Ce programme était accompagné des avis concordants des deux beaux-frères de Spener, J.-Henri Horb, surintendant du comté de Sponheim à Trarbach sur la Moselle, et Joachim Stolle, chapelain de la cour de Ribauvillier.

Tholuck, dans ses classiques tableaux de la vie académique et ecclésiastique du XVIIe siècle (Halle et Berlin 1853-1862), a montré que bien avant Spener déjà, surtout depuis la fin de la guerre de trente ans, l'opinion publique dans l'Eglise d'Alle-

magne manifestait le besoin d'un christianisme plus pratique. Les mystiques de l'école d'Arndt n'étaient pas seuls à demander que le christianisme extérieurement professé et officiellement enseigné fît ses preuves dans la vie. Les mêmes réclamations se faisaient entendre dans nombre d'écrits provenant du bord spécifiquement luthérien. Cependant le livre de Spener se distingue de tout ce qui avait paru jusque-là, par le fait qu'il est plus complet, par le caractère à la fois idéal et modéré de ses postulats et par son originalité dans la manière de motiver les projets de réforme.

Spener commence par montrer que les trois états dont se compose l'Eglise sont atteints de corruption : le gouvernement (*Regierstand*), par un césaropapisme peu soucieux des intérêts de l'Eglise ; le corps pastoral (*Lehrstand*), sinon par des mœurs scandaleuses, du moins par un manque de véritable sens religieux; les simples fidèles (*Hausstand*), non seulement par des vices de tout genre, mais par une fausse confiance en l'action mécanique des moyens de grâce. Quelle impression, dit-il, ces déficits de l'Eglise luthérienne ne doivent-ils pas produire sur les juifs et sur les papistes! comment s'étonner qu'ils se soucient si peu de se rattacher à la vraie Eglise! Cependant l'Eglise comme corps, non moins que l'individu, est destinée à atteindre la perfection, et elle y parviendra; cet heureux état lui est garanti par le fait qu'un jour le peuple juif se convertira et que l'église romaine doit succomber.

En vue d'aplanir la voie qui mène à ce but, Spener fait les six propositions que voici :

1° Il importe que la parole de Dieu soit plus abondamment répandue. Pour cela les sermons ordinaires ne peuvent suffire. Il faut encourager la lecture de la Bible dans les familles; prêcher non seulement sur les péricopes, mais sur des livres entiers; organiser des réunions particulières où, à l'exemple de la primitive Eglise et sous la direction du pasteur, ait lieu un échange d'idées sur les textes scripturaires, où les membres de l'Eglise se lient plus étroitement entre eux et entrent en relations plus intimes avec leur pasteur.

2° Il importe qu'on applique le principe du sacerdoce spiri-

tuel tel que l'entendait Luther, c'est-à-dire que les fidèles s'instruisent, s'excitent et se reprennent les uns les autres. Ce droit, supprimé dans l'église de Rome par la privilège du clergé, trouverait précisément à s'exercer dans ces assemblées particulières.

3° Il importe de rappeler que le christianisme ne consiste pas dans le savoir, mais dans la pratique de la charité, dans le désintéressement, le support des injures, un esprit conciliant, l'amour des ennemis. Pour arriver à revêtir cette disposition d'âme, on fera bien de s'ouvrir à son confesseur ou à tel autre homme de confiance et de rechercher ses directions.

4° Quant à ceux qui sont dans l'erreur et aux incrédules, le moyen de les gagner n'est pas tant la discussion que la prière d'intercession, la douceur et le bon exemple. Cette règle concerne les prédicateurs non moins que les autres chrétiens.

5° A cet effet, il importe d'améliorer la méthode suivie dans les universités pour la préparation théologique des futurs prédicateurs, d'exercer une surveillance morale à l'égard des étudiants, de réduire la place faite à la polémique, de nourrir sa piété de la lecture de Tauler, de la Théologie germanique, de Thomas à Kempis.

6° Les sermons doivent être disposés d'une manière qui convienne mieux à leur but; au lieu de briller par l'érudition ou l'art, il faut qu'ils visent avant tout à l'édification de la vie intérieure.

Ce qui distingue ensuite les *Pia desideria* c'est que les projets de réforme y prédominent sur la critique des déficits, et que cette critique elle-même est en général sobre et modérée. Spener est bien éloigné de cet esprit de dénigrement qui anime certains de ses contemporains lesquels, pasteurs eux-mêmes, rejetaient la principale faute de l'état défectueux où se trouvait l'Eglise sur ses conducteurs spirituels et ne leur ménageaient pas les termes les plus durs ni les jugements les plus tranchants. Mais la supériorité de Spener ne ressort pas seulement d'une comparaison entre lui et ces hommes de son temps. Elle est très sensible pour qui compare ses *desideria* aux moyens de réforme recommandés par quelques-uns de ses devanciers, tels

que Balthasar Meisner de Wittemberg († 1626), Jean Schmid de Strasbourg († 1658), Jean Quistorp le jeune, de Rostock († 1669), et en dernier lieu le diacre Théophile Grossgebauer, également de Rostock († 1661).

* * *

Un des remèdes sur lesquels ces deux théologiens mecklembourgeois insistaient le plus, c'était *le rétablissement de la discipline ecclésiastique* et l'institution de collèges d'anciens chargés d'exercer cette discipline de concert avec le pasteur.

Avant eux déjà, certains luthériens avaient exprimé le désir de voir rétablir la discipline dans leur Eglise. Plusieurs avaient été séduits par l'exemple de Genève. Déjà au XVIe siècle, en 1554, Jacob Andreæ lui-même — le croirait-on? — avait conçu le projet de doter le duché de Wurtemberg d'institutions disciplinaires à l'instar de celles établies par Calvin; projet favorablement accueilli par le duc Christophe, mais que Brenz fit échouer. A son tour, Jean-Valentin Andreæ († 1654) s'était enthousiasmé pour la discipline genevoise lors d'un séjour qu'il fit à Genève en 1610. Elle avait fait sur lui une impression profonde, au point que, sans la différence de « religion », il eût été tenté de se fixer dans cette ville. De retour dans sa patrie, il parvint à réaliser dans sa paroisse de Calw ce que son aïeul avait jadis rêvé pour l'église du duché en général, et lorsqu'il fut devenu prédicateur de la cour et membre du consistoire à Stuttgard, il usa de toute son influence pour y faire triompher le principe de la discipline ecclésiastique. En même temps que lui, son ami J. Saubert, pasteur à Nuremberg († 1646), agissait dans le même sens, mais avec le même succès négatif. Encore cent ans plus tard, la discipline de l'Eglise de Genève faisait l'admiration d'un luthérien à tendance piétiste : nous voulons parler du danois Eric Pantoppidan († 1764), qui fit entrer ses souvenirs de voyage dans la composition d'un roman intitulé : *Menoza, prince asiatique, qui parcourut le monde pour chercher des chrétiens, mais ne trouva que fort peu de ce qu'il cherchait.* Il est vrai que Labadie, qui fut pasteur à Genève de 1659 à 1666, c'est-à-dire vers le milieu du siècle qui s'est écoulé

entre le séjour de Valentin Andreæ et celui de Pantoppidan, rend à la discipline telle qu'elle se pratiquait dans la cité de Calvin un témoignage beaucoup moins favorable. Vue à distance ou en passant, et jugée d'après la lettre des lois et règlements, cette institution pouvait imposer à des étrangers. En fait, elle était déchue et n'avait pu empêcher la société genevoise de se mondaniser.

Quant à Spener, il cite la discipline parmi les avantages que l'ancienne église avait sur celle de son temps. Elle lui apparaît comme un moyen important de relever la vie ecclésiastique, mais il se dispense d'en parler plus au long dans ses *Desideria*, « attendu, dit-il, que je ne mentionne pas tous les moyens (pas même l'éducation de la jeunesse). » En principe, il est d'avis que la discipline, la « pénitence imposée par l'église, » doit être conservée avec soin là où elle subsiste, et qu'on fait bien de l'introduire lorsque la chose est possible. Il estime en outre que l'exercice de cette discipline est de la compétence de la communauté tout entière, représentée par ses délégués, et non seulement des corps supérieurs de l'église. Mais, dans les circonstances présentes, l'établissement d'une pareille institution, non seulement dépasse son pouvoir à lui, mais est au-dessus des forces humaines. Il faut se rabattre sur les *consistoires* qui, en quelque mesure tout au moins, prennent encore soin de la discipline. A ce propos il exprime son regret de ce que les villes impériales, comme Francfort, n'avaient pas de consistoire, et il déplore que ces corps, là où ils existent, soient placés sous l'influence prépondérante du magistrat civil et qu'ils aient presque entièrement perdu leur caractère ecclésiastique.

Quelques années plus tard, après expérience faite à Dresde, il comprend mieux et il explique la situation faite aux consistoires quant à leur compétence disciplinaire. Malheureusement, dit-il, la plupart des hommes de notre ordre (il veut parler des ecclésiastiques) sont animés de dispositions telles qu'il serait dangereux de leur accorder une plus grande liberté en pareille matière. Ils useraient de leur pouvoir pour satisfaire leurs intérêts et leurs passions plutôt que pour le bien des âmes. A un autre point de vue encore, Spener ne cache pas qu'il n'attend

pas grand résultat de l'exercice de la discipline, même dans les églises où elle est plus ou moins en vigueur. D'une part, en effet, elle n'atteint dans la règle que les fautes concernant le sixième commandement (le septième d'après les réformés). D'autre part, les délinquants ne subissent leur pénitence qu'en maugréant et par conséquent au premier péché ils en ajoutent un second; en outre, les pénalités ecclésiastiques sont redoutées à l'égal des peines civiles, parce qu'il en résulte souvent, même pour les descendants, un préjudice matériel.

Ces différentes raisons expliquent pourquoi, tout en approuvant la discipline en théorie, Spener n'a rien fait pour la rétablir dans la pratique. Il s'est abstenu d'implanter ce produit calviniste dans le terrain de l'Eglise luthérienne. Sous ce rapport il ressemble donc aussi peu que possible à ces « Fins » des Pays-Bas, dont le principal souci était de défendre la discipline de l'Eglise contre les résistances ou les empiétements du pouvoir civil. Bien différent de Voët et de Lodensteyn, qui poursuivaient l'idéal d'un sainteté légale, Spener subit l'ascendant de l'esprit du luthéranisme en renonçant à réglementer la piété par voie de coercition et en préférant former ses disciples à un christianisme vivant au moyen d'une éducation qui suppose des convictions libres. Au point de vue du calvinisme, il se peut qu'on voie là une preuve de faiblesse. N'était-ce pas plutôt faire preuve de force, ou tout au moins de tact, que de s'abstenir de demander une chose que, dans les circonstances données, on reconnaissait être d'une exécution impossible?

Ce qui n'est pas moins caractéristique que cette omission de la discipline parmi les moyens de réforme indiqués par le pasteur de Francfort, c'est l'importance qu'il attache au troisième de ses *desideria*. Au nombre des vertus chrétiennes dont il réclame la pratique, le premier rang est assigné à cette charité qui nous porte à nous relâcher de nos droits et à nous réconcilier avec nos adversaires, c'est-à-dire aux vertus prescrites dans le sermon de la montagne. Remettre ces vertus en honneur, faire régner cet esprit de charité, doit être le but constant de toute réformation de l'Eglise. Déjà au moyen âge, ceux qui avaient à cœur de réformer la vie chrétienne, en première ligne

François d'Assise, en étaient sans cesse revenus à ce postulat. Erasme se plaçait au même point de vue lorsqu'il déclarait qu'il voyait beaucoup de luthériens, mais peu d'évangéliques. En effet, on ne peut pas dire que la réformation du XVIe siècle, malgré la beauté de ses principes, ait beaucoup contribué à la réalisation de cet idéal moral. Les complications théologiques et politiques n'ont pas tardé à l'en distraire. Spener a le grand mérite d'avoir de nouveau, après 150 années d'oubli, fait valoir les droits imprescriptibles de cette vérité, c'est que sans la pratique de ces vertus il n'y a pas de réformation efficace et durable. Sans doute les articles de loi et les décisions des synodes n'y peuvent rien. C'est à l'éducation religieuse qu'il appartient de remporter cette victoire sur l'étroitesse dogmatique et sur l'esprit de parti qui règnent dans l'église. Elle n'a pour cela qu'à se laisser diriger par la conception vraiment protestante de la vie chrétienne, telle qu'elle se trouve formulée dans les documents les plus anciens et les plus authentiques de notre réformation.

* * *

Cependant l'importance pratique des *Pia desideria* gît avant tout dans le second de leurs articles, celui qui concerne l'organisation et l'exercice du sacerdoce spirituel, en d'autres termes : la formation des *ecclesiolæ in ecclesia*. Spener a consacré à la défense de cette institution un écrit spécial, « Du sacerdoce spirituel » (1678), où il en appelle à l'autorité de la Bible et à celle de Luther. Par le sacerdoce des fidèles, il n'entend pas seulement l'offrande de leur sanctification et l'oblation de leurs prières, mais, à l'exemple de Luther, l'instruction et l'édification mutuelles au moyen de la Parole de Dieu, sacerdoce qui revient de droit à tous les membres de l'Eglise, sans préjudice du ministère proprement dit de la Parole. De cette manière, dit-il, on ferait revivre l'*ancienne pratique apostolique* telle que Paul nous la décrit dans 1 Cor. XIV. A côté des sermons ordinaires, il y aurait des assemblées où d'autres personnes, douées de connaissance, pourraient prendre la parole pour proposer leurs réflexions pieuses sur le sujet à l'ordre du jour, à la seule condition que tout se passe avec ordre et sans dispute.

Au moment où Spener recommandait dans ses *Pia desideria* ce moyen de réforme, il pouvait s'en référer à une expérience de cinq années. Ce n'est pas lui qui avait pris l'initiative de ces réunions particulières. Il s'était borné, les premières années de son pastorat à Francfort, à introduire dans le culte public les « interrogats », ou questions sur le catéchisme. Cependant, dès 1670, à la demande de quelques paroissiens, parmi lesquels on cite un avocat, J.-J. Schütz, et avec le consentement de ses collègues, il avait organisé chez lui des assemblées régulières où se faisait une lecture, suivie d'un entretien familier. Les sexes étaient séparés par une paroi mobile, et les hommes seuls prenaient la parole. On veillait à ce que nul ne se permît de juger les autres, et tous les commérages étaient bannis. Au début, on lisait des livres tels que la *Pratique de la piété* de l'anglais Bailey, l'*Avant-goût de la bonté divine*, de Lütkemann († 1655 comme surintendant à Brunswick), l'*Abrégé des vérités les plus nécessaires à la foi*, de Nic. Hunnius († pasteur à Lübeck, 1643). A partir de 1674 ou 1675, on s'en tint à la lecture et à l'explication en commun du Nouveau Testament. En 1682, après des refus réitérés, Spener obtint du magistrat la permission de transporter ces assemblées dans le temple.

Des conventicules ayant pour but l'édification mutuelle n'étaient pas, dans l'église luthérienne d'Allemagne, quelque chose d'absolument nouveau. On en rencontre des cas isolés en divers lieux dès le commencement du XVIIe siècle. Témoin ces réunions en maison privée que présidait depuis 1600, à Görlitz, le pasteur Martin Moller et auxquelles assistait entre autres Jacob Böhme. Mais il ne paraît pas que Spener ait eu connaissance de ces antécédents. D'un autre côté, il est inexact de dire, comme le fait Gœbel dans son *Histoire de la vie chrétienne*, que Spener aurait pris pour modèle les conventicules établis à Genève par Labadie. Ce n'est pas à Genève, en effet, c'est seulement après sa transplantation en Hollande que Labadie organisa des assemblées particulières. D'ailleurs Spener répudie expressément les principes schismatiques du quiétiste français. En revanche, il nous apprend que, déjà comme étudiant à Strasbourg, il eut connaissance de l'existence d'un

conventicule dans la communauté luthérienne d'Amsterdam, lequel s'était établi sans aucun doute à l'imitation de ce qui se pratiquait dans l'église réformée des Pays-Bas. Il y a plus : lorsqu'il s'agit pour lui, dans la suite, d'invoquer en faveur des *collegia pietatis* une autorité théologique, c'est à Voët et à ses *Disputationes selectæ* qu'il en appelle. Non pas qu'il se soit directement inspiré de l'exemple des Hollandais lorsqu'en 1670 il institua chez lui des assemblées particulières. Nous venons de voir qu'il s'y était décidé à la demande de quelques laïques de sa paroisse. On ne peut donc pas lui attribuer le *dessein* de doter l'Eglise luthérienne d'une institution née dans l'Eglise réformée. Mais en accédant au vœu de ses auditeurs il avait conscience d'imiter une institution propre à cette église, et dans ses Lettres il ne dissimule pas l'intérêt que lui inspiraient les conventicules néerlandais, surtout depuis l'an 1672, si critique pour la Hollande, où ils prirent une extension toute nouvelle.

Il ne faudrait pas croire non plus que Spener ait compris dès l'abord toute la portée de cette innovation. C'est à la suite de l'expérience qu'il en fit et à la vue du succès inattendu qu'avaient ces réunions, qu'il en vint à y rattacher les espérances qui se font jour dans les *Pia desideria* et dans nombre de ses lettres particulières. Ce qu'il attend de ces *collegia pietatis*, c'est un achèvement de la réformation de Luther, non pas au point de vue de la doctrine, — celle-ci renferme toutes les vérités nécessaires au salut, — mais dans le sens d'une plus grande sainteté et d'un état plus prospère, plus heureux de l'Eglise. Pour que l'Eglise puisse arriver à cet état, il faut un changement dans les corps qui la dirigent. Les gouvernements en sont venus à considérer leur droit *épiscopal* comme un droit *régalien ;* ce droit n'implique plus pour eux le devoir de *servir* les intérêts de l'Eglise, il est devenu à leurs yeux un accident de leur puissance. De là une négligence et des abus qui paralysent l'Eglise au lieu de procurer son avancement. Dans ces circonstances, on ne peut guère se flatter de voir se produire, de par l'autorité supérieure, une réforme de l'état ecclésiastique ou du corps pastoral. Par malheur, le *tiers état* est

presque sans aucune représentation dans l'Eglise et privé de la faculté d'y exercer une action. Or, dans une église chrétienne régulièrement constituée, il faut que les trois états aient chacun leur fonction et qu'ils se prêtent un mutuel concours. Mais comment parvenir à une pareille organisation ?

Le seul moyen de préparer les voies à cette réforme ecclésiastique, c'est d'organiser des *collegia pietatis* destinés non seulement à relever le niveau religieux et moral du tiers état, mais à le rendre apte à faire valoir tôt ou tard ses droits. Ces *ecclesiolæ in ecclesia*, formées des chrétiens sérieux et décidés et autant que possible dirigées par les pasteurs, ne se sépareront pas de l'Eglise. Au contraire, elles formeront le noyau de chaque église locale. Elles agiront sur les autres membres et elles tendront à s'élargir en exerçant sur eux une salutaire contagion, en se les assimilant peu à peu. Ainsi, le moment venu, ceux du tiers état seront prêts à prendre dans l'organisme ecclésiastique la place qui leur revient à côté des deux autres états, et la réformation de l'Eglise arrivera enfin à son achèvement. Quant au projet de réunir tous les vrais chrétiens, disséminés en divers lieux et appartenant aux différentes confessions, pour en faire une grande société, Spener n'en voulait pas entendre parler. Encore moins se montra-t-il disposé à s'attribuer à lui-même le rôle de réformateur auquel certains de ses amis le prétendaient appelé. Malgré le succès croissant des *collegia*, il sentait que telle n'était pas sa mission, qu'il n'avait pour la remplir ni la prudence, ni l'autorité, ni l'héroïsme nécessaires. Il lui suffisait de *préparer* la réforme désirée.

* * *

On vient de voir quel était le programme des *collegia pietatis*. Reste à savoir comment les choses s'y passaient dans la pratique, en particulier quel genre de piété on y cultivait.

Il y régnait à cet égard une assez grande diversité. Cependant on ne tarda pas à voir se dessiner deux courants principaux, représentés, l'un par les *collegia* où s'exerçait l'influence de Horb, l'autre par les cercles pieux placés sous la direction de Spener lui-même.

La première de ces méthodes se caractérise par la prédominance de l'élément *pratique*, elle vise à l'application immédiate du texte biblique à la vie morale des individus. Chacun des assistants s'examine et se juge lui-même à la lumière du texte lu et expliqué, confesse ses fautes et ses faiblesses, afin d'être repris, conseillé, encouragé par ses frères et de s'affermir dans ses bonnes résolutions. Ensuite, chacun rend compte à son tour des effets produits sur sa vie morale par les conseils précédemment reçus, des progrès réalisés par lui, des fruits obtenus à force de renoncement à soi et au monde et par l'assistance du Saint-Esprit.

L'autre méthode consiste à cultiver de préférence un christianisme de *sentiment*. « Ces chers amis, disait Horb, s'assemblent trop souvent, parlent trop, se lamentent trop, jugent trop. Au lieu de faire consister la piété avant tout dans une patiente *soumission de leur volonté propre*, dans l'empire exercé sur leurs affections et leurs passions, dans l'abnégation d'eux-mêmes, dans l'humble et fidèle exercice de leur vocation sous le regard de Dieu, dans le détachement du monde, ils la recherchent dans une continuelle *exaltation de l'âme par des méditations pieuses*. J'appelle cela une paresse spirituelle qui ne corrige personne. Chercher le vrai christianisme dans une constante douceur d'émotions, dans une joie sensible, est puéril; suivre Christ sans en rien attendre pour soi-même, voilà qui est viril. »

Chose remarquable, dans ces deux méthodes on voit reparaître précisément les mêmes formes de la piété qui se faisaient déjà concurrence dans la mystique du moyen âge : le mysticisme *pratique* des franciscains et le mysticisme dit *spéculatif* des dominicains allemands. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est la position de Spener à leur égard. La méthode qu'il préfère, celle qui découlait le plus directement de sa conception de la foi active, c'est celle que son beau-frère Horb réussit à mettre en pratique dans les conventicules qu'il dirigeait. En revanche, Spener ne parvint pas à la faire prévaloir dans son entourage immédiat. Là, dans les *collegia* de Francfort, ce qui l'emporta, ce fut un christianisme sentimental et

doctrinaire qui ne répondait pas à son propre enseignement et qu'il n'admettait qu'à titre d'exception. Spener en était réduit de la sorte à se plier à un mode de faire qui n'avait pas ses sympathies, à coopérer à une pratique de la piété qu'il désapprouvait au fond du cœur.

Comment expliquer cette situation étrange ? Elle peut s'expliquer en premier lieu par une circonstance tout extérieure. L'assemblée qui se réunissait sous la présidence de Spener n'avait pas tardé à devenir si nombreuse qu'une maison particulière devenait insuffisante pour la contenir ; il fallut la transporter au temple. Dans ces conditions-là, les confessions individuelles que Horb, dans ses conventicules plus restreints, s'entendait si bien à provoquer, n'étaient guère praticables. Au lieu de servir à un scrupuleux examen de conscience de chacun des assistants, les réunions durent bientôt se borner à un entretien édifiant sur le texte du jour.

Mais cette raison n'est pas la seule. Le position faite à Spener tenait en partie à sa propre individualité. Elle était la conséquence d'un déficit intellectuel qui était pour ainsi dire, chez lui, la contre-partie d'une de ses qualités morales les plus estimables, mais qui prouve en même temps combien il se jugeait lui-même exactement en déclarant qu'il n'y avait pas en lui l'étoffe d'un réformateur. Ce qui manquait jusqu'à un certain point à Spener c'est ce qu'on pourrait appeler le don de discerner les esprits. De là, par suite de la douceur, de la modestie, de la circonspection qui le caractérisaient, une déférence allant parfois jusqu'à la faiblesse pour des personnes d'un caractère plus entier, qu'il sentait au fond n'être pas de la même opinion que lui, et une facilité d'accommodation à des tendances qu'en théorie il savait être différentes de la sienne propre.

Ce même défaut de discernement et de pénétration se reconnaît chez Spener à d'autres égards encore. Il ne comprend pas qu'on puisse donner un nom particulier, celui de *spénériens* ou de *piétistes*, ou encore de *nouveaux chrétiens*, à ceux qui fréquentaient ses « collèges de piété. » Il proteste contre cette injustice, comme il l'appelle. S'agissait-il donc d'une secte ou d'un nouvel ordre monastique ? qu'y avait-il dans ce christia-

nisme des conventicules qui ne fût conforme au christianisme commun et ancien ? Moins perspicace que son beau-frère Horb, il n'a pas l'air de se douter que le genre de piété qui s'était de plus en plus accrédité dans ces réunions périodiques présentait réellement quelque chose de particulier ; que sous l'une et l'autre de ses formes cette pratique dépassait le *mutuum colloquium* entre laïques qui était selon Luther un des attributs de sacerdoce universel, et constituait une véritable innovation ; que par l'une des méthodes non moins que par l'autre on tendait à s'écarter du chemin tracé par le dogme ecclésiastique relatif à l'assurance du salut.

Spener voulait être orthodoxe, et en somme il l'était ; il entendait être un membre fidèle de son église, il voulait son bien, il prétendait la servir en préparant les voies à de futures réformes. Et en même temps il tolérait, plus que cela, il protégeait des tendances qui lui étaient personnellement aussi étrangères qu'elles sont peu conformes à l'esprit de l'église luthérienne. Nous avons déjà touché ce point en parlant de la position prise par Spener en face des éléments mystiques de la piété d'Arndt et de ses successeurs. Jamais il ne s'est rendu un compte exact de la déviation de ce christianisme semi-catholique par rapport à l'ordre du salut formulé par les livres symboliques de son église. Ses jugements sur les mystiques, sur Tauler en particulier, sont singulièrement flottants et présentent des inconséquences étonnantes. Tantôt il les déclare parfaitement d'accord avec Luther sur la vérité capitale de la justification par la foi ; tantôt il leur reproche de manquer, quant à la voie du salut, de la simplicité évangélique. Il se méfie d'Antoinette Bourignon parce qu'elle insiste trop sur la lumière intérieure, et de Poiret à cause de ses principes quiétistes qui, dit-il, prédisposent au papisme. Mais d'autre part il est tout indulgence pour un Hohburg qui traite sa propre église de Babel, et pour les disciples de Schwenkfeld qui étaient de francs sectaires.

Vis-à-vis de Jacob Böhme il observe également une neutralité plutôt bienveillante. Il a toujours refusé de se prononcer nettement sur son compte. Ses disciples comme ses adver-

saires eurent beau le mettre en demeure de leur dire s'il le reconnaissait pour un « esprit d'erreur » ou pour un docteur venu de Dieu, toujours il répondit d'une manière évasive, alléguant la difficulté de bien saisir la pensée de ce théosophe et le fait qu'il n'avait lu qu'une partie de ses écrits. Spener aurait eu pourtant des motifs pressants de se mettre au clair sur la vraie valeur de ces spéculations, puisque nombre de ses disciples manifestaient de vives sympathies pour le cordonnier de Görlitz. Si son titre de docteur en théologie ne l'obligeait pas à se prononcer, sa qualité de chef de parti ne lui en faisait-elle pas un devoir? Et s'il ne pouvait parvenir à comprendre la théologie de Böhme ni sa cosmologie chimique, ne connaissait-il pas du moins son « Chemin qui mène à Christ? » Ne savait-il pas que les idées du philosophe teuton touchant la pratique de la vie chrétienne favorisaient l'indifférence en matière d'Eglise ?

Sur ce point, il faut le dire, Spener a fait preuve d'un manque de franchise, ou du moins d'une regrettable indifférence. Pareille attitude se conciliait mal avec le soin qu'il prenait d'affirmer son orthodoxie luthérienne et son attachement à l'Eglise. Par cette suspension de jugement, qui équivalait à un brevet de tolérance, il a largement ouvert aux sectaires les portes de l'église luthérienne, et qui plus est, il a mis à leur disposition un puissant moyen de propagande dans les conventicules fondés par lui.

* * *

Les historiens n'ont pas assez remarqué ce fait que Spener a donné la première impulsion à un mouvement religieux qui au fond lui était étranger. Il fait époque dans l'histoire de la piété par l'établissement des conventicules, mais il n'a pas su leur imprimer le cachet de sa personnalité, il n'a pas réussi à les pénétrer de son esprit au point de les faire servir au but qu'il avait en vue en les fondant. Au bout de peu d'années il en est sorti quelque chose de contraire à ses intentions, et cela en partie par la logique inhérente aux choses, en partie par suite de l'intrusion d'éléments sectaires. Si ce fait est généralement méconnu par les modernes historiens du piétisme, en der-

nier lieu par Kramer, le biographe d'Aug. Herm. Francke (1880), il n'avait pas échappé à quelques-uns des contemporains de Spener. L'un d'eux, dans une épître rimée publiée d'abord sous le pseudonyme d'*Orthodoxophilus*, explique très bien, quoiqu'en des vers pitoyables, que si Spener est suspecté d'être un fauteur de nouveautés, s'il a encouru le reproche d'avoir démérité de son église, il ne doit s'en prendre qu'à son extrême indulgence pour tous les esprits extravagants.

Cependant ce n'est pas d'une manière indirecte seulement, par excès de tolérance à l'égard des courants d'idées sectaires ou indifférentistes, que Spener a compromis son église tout en contribuant à dévoyer ses *collegia pietatis*. Entraîné par la chaleur de la dispute, oubliant la modération dont il avait fait preuve dans ses premiers écrits, il donna par son exemple et par des discours imprudents le signal d'une agitation qui devait avoir pour effet de livrer à des mains fort peu compétentes cette réforme de l'Eglise pour laquelle il avait déclaré n'être lui-même pas qualifié.

On l'entend soupirer plus d'une fois après la prétendue pureté des églises apostoliques. Il pose en fait que l'immense majorité des membres de l'Eglise sont « en dehors de la grâce. » Il en vient même à dire que l'église luthérienne participe aussi à la corruption de Babel. La plupart des pasteurs sont des hommes charnels qui négligent leur devoir, ne cherchent que leur intérêt et n'entendent rien à la saine doctrine qu'ils sont chargés d'enseigner. A ces théologiens irrégénérés il oppose ses propres adhérents comme étant seuls des prédicateurs dignes de confiance, et il invite ces derniers non seulement à travailler à la réformation de leurs paroisses respectives, mais à soumettre au public leurs projets de réforme pour l'Eglise, son culte, sa constitution. A mesure qu'il s'aliène les sympathies des corps ecclésiastiques et des facultés de théologie, il cherche en retour à placer les intérêts de ses partisans sous la protection des princes et des gouvernements, c'est-à-dire de ce même pouvoir civil qu'au début il avait rendu responsable, au même titre que le corps pastoral, de la décadence de l'Eglise. Sous ce rapport ses disciples les plus

proches, ceux de l'école de Halle, n'ont que trop fidèlement suivi ses traces et par là ils ont contribué pour une bonne part à la prépondérance croissante du gouvernement sur le clergé, de l'Etat sur l'Eglise.

Il résulte de ces indications que, par l'effet de la polémique, Spener abandonna de plus en plus le point de vue aussi conservateur que possible où il s'était d'abord placé. Par une conséquence logique, grâce à ses *collegia pietatis* établis, en vue de la *réformation* de l'Eglise, à côté et en dehors des organes réguliers de cette même église, il devint contrairement à ses propres intentions l'auteur d'un mouvement qui tendait à sa *désorganisation*. Il a toujours nié, sans doute, d'avoir donné le jour à ces dissidences. Mais il a beau s'en défendre. Les faits sont là.

Souvent, depuis Spener jusqu'à nos jours, on en a appelé en faveur des *collegia pietatis* à certain passage de la « Messe allemande ou ordre du service divin, » dans lequel Luther exprimait le vœu pie de voir s'établir une société des âmes d'élite, des chrétiens vraiment dignes de ce nom. On a l'air d'en conclure que le réformateur avait proclamé et comme sanctionné d'avance les droits du piétisme dans l'église. Mais pourquoi négliger systématiquement de rappeler le motif pour lequel Luther n'a pas donné suite à ce projet ? c'est qu'étant donné le caractère allemand, il craignait qu'il n'en résultât des coteries et des schismes.

L'esprit de coterie et de schisme ne tarda pas, en effet, à se manifester dans le cercle des disciples immédiats de Spener. Dans une lettre apologétique de l'an 1680, il conteste positivement qu'il y ait dans son *collège* des séparatistes. Cependant on sait positivement que dès 1676 un de ses partisans les plus en vue s'abstenait, par principe, de prendre la cène. Dès la fin de 1683 Spener est obligé de reconnaître ce qu'il avait encore nié trois ans auparavant, ce qu'on avait, paraît-il, réussi à lui cacher jusque-là, c'est qu'il s'était produit un schisme parmi les membres de son conventicule. Un certain nombre d'entre eux avaient abandonné les assemblées depuis qu'elles étaient transférées au temple. Ces séparatistes se répandaient en critiques

amères sur le tiers et le quart, tant laïques que pasteurs. Ils se retiraient de la cène pour ne pas communier avec des gens qu'ils ne pouvaient considérer comme de vrais membres du corps de Christ. A leurs yeux, celui-là seul avait le droit de se dire assuré de sa foi, qui avait passé par le « combat de pénitence,» par « l'anéantissement. » C'était sans doute déjà sous leur influence, sous la pression exercée par eux, que la méthode consistant à cultiver le *sentiment*, la *joie* du salut, la béatitude anticipée, au détriment de la sanctification active, avait pris le dessus dans les réunions des piétistes de Francfort. C'est contre eux que Spener dirigea son écrit déjà cité : *Abus et vrai usage des plaintes concernant le christianisme corrompu*. Presqu'au même moment, vers la fin de 1684, paraissait un « Discours sur la question de savoir si les élus sont nécessairement tenus de se rattacher à l'une des églises ou des religions (c'est-à-dire confessions) actuellement existantes. Pour être communiqué aux seuls enfants de Dieu. » Malgré la note de l'éditeur, destinée à voiler l'origine de cet écrit, il est aisé de voir que c'était un factum de provenance böhmiste. Selon toute probabilité, il avait pour auteur un certain Zimmermann, originaire du Wurtemberg. Ce personnage, récemment déposé du ministère dans sa patrie, était à ce moment-là en séjour à Francfort, chez le chef des séparatistes. Après avoir présidé pendant quelques années les conventicules de Hambourg, il mourut en 1697, à Rotterdam, la veille de son départ pour la Pensylvanie où il comptait s'établir avec quelques adeptes.

Tout porte à croire que cette séparation francfortoise fut l'effet, non d'une influence ou d'un exemple du dehors, mais d'un mouvement spontané. Spener est sans doute dans le vrai lorsque, dans une lettre de l'an 1700 où il jette un coup d'œil rétrospectif sur ces événements de 1683 et 1684, il attribue le fait à « un *manque de patience*, comme il arrive *aisément ou presque toujours* quand on veut pousser les gens, avec une insistance particulière, à mener réellement une vie en Christ. » Ce n'en fut pas moins aux yeux de Spener un vrai malheur. « Ce malheur, — il n'hésite pas à le dire dans la préface au troisième volume de ses *Bedenken*, — arrêta du coup la belle

œuvre dans sa croissance, » de sorte que jusqu'à son départ pour Dresde, en 1686, il lui fut impossible de la remettre en son premier état. Peu après son avancement à ce nouveau poste, écrivant à l'un des séparatistes, il n'est même pas loin de désespérer de l'œuvre qu'il avait tant choyée.

Et qui était donc l'auteur de ce mouvement dissident? C'était celui-là même qui avait engagé Spener à établir son *collegium:* Jean-Jaques Schütz, un avocat fort riche et très cultivé, de qui Spener confesse avoir appris en fait de christianisme plus que personne n'a jamais pu apprendre de lui-même. C'est lui qui, dès 1676, avait cessé de s'approcher de la table sainte ; lui, sans aucun doute, que Spener voulait désigner en parlant dans son apologie de l'an 1680 d'un juriste qui avait pris le parti de restreindre ses affaires pour se vouer plus complètement à ses intérêts spirituels ; lui, encore, qui aura patronné dans le conventicule de Francfort le genre de piété que nous y avons vu fleurir en dépit de Spener. On aurait tort d'alléguer contre cette dernière supposition le fait que Schütz est l'auteur du magnifique cantique *Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut*, qui n'offre pas trace de sentimentalisme malsain ni de subtil mysticisme. Nous avons déjà eu l'occasion de voir que les chantres de l'amour sentimental et mystique étaient capables, dans l'occasion, d'exprimer en termes excellents une énergique et virile confiance en Dieu. D'un autre côté, on a fait la remarque que ce sont précisément les juristes qui cherchent volontiers dans la religion un intérêt qui fasse diversion à la nature quelque peu prosaïque de leurs occupations professionnelles. Comment Schütz s'y était-il pris pour entraîner dans son orbite une fraction considérable de la congrégation spénérienne? Les renseignements nous font défaut sur ce point. Il est probable qu'outre la piété de cet homme et l'ascendant de son caractère, sa position sociale et sa fortune n'auront pas manqué d'exercer un certain attrait. Spener fit son possible pour le faire revenir de sa dissidence. Ce fut en vain. Schütz est mort dissident en 1695. Ajoutons qu'après sa mort ses partisans rentrèrent dans le giron de l'Eglise.

* * *

S'il est vrai, — et il n'y a pas à en douter, — que le séparatisme a été à Francfort même le fruit du *collegium pietatis* établi par Spener, on est amené tout naturellement à se demander si cette institution, telle que l'avait conçue son auteur, est en un rapport normal, soit avec la constitution de l'église luthérienne, soit avec le but d'une réforme de cette église.

Quand il serait démontré qu'en établissant ses assemblées particulières Spener avait introduit dans son église une institution empruntée à l'église réformée, il ne s'ensuivrait pas encore que par ce fait il se fût mis en opposition avec le luthéranisme. Mais, quoi qu'on en ait dit, la chose n'est rien moins que démontrée. Sans doute, l'exemple des conventicules qui fonctionnaient dans l'église des Pays-Bas n'avait pas été sans influence sur Spener et sur ses amis. Néanmoins les *collegia* dont le pasteur de Francfort fut l'organisateur diffèrent de ces conventicules en un point essentiel. Ils n'avaient pas le cachet spécifiquement réformé ou, pour parler plus exactement, calviniste, qu'imprimait aux réunions des « Fins » de la Hollande le soin jaloux avec lequel on y veillait au maintien de la *discipline* ecclésiastique.

Il n'y avait rien non plus de contraire *en principe* au caractère de l'église luthérienne dans l'idée choyée par Spener que ses *collegia* seraient pour le « tiers-état » une école où il se formerait à concourir un jour *avec* les deux autres états au plus grand bien de l'Eglise. Ne statuait-il pas dans ses *Pia desideria* que les assemblées seraient placées sous la direction du pasteur ? Ne faisait-il pas la réserve expresse que, contrairement à la concession faite par Luther dans sa Messe allemande, les membres des *ecclesiolæ* ne célébreraient pas entre eux la sainte cène ?

Voici plutôt en quoi l'innovation introduite par Spener prêtait le flanc à la critique au point de vue de son église : partant du principe que de telles assemblées, établies sur le modèle de l'église apostolique, reposaient sur « un droit fondamental des chrétiens, » il contestait au gouvernement civil toute espèce de compétence à leur égard. Ces *collegia* qui, dans sa pensée, devaient préparer une réforme de la constitution ecclésiastique,

il les constituait *en dehors et à côté* des formes légales de l'Eglise. Spener oubliait que le magistrat est précisément dans l'église celui des « états » qui est chargé de veiller au droit, à l'*ordre* juridique, et que tous les droits dits fondamentaux ne peuvent déployer d'*effets* juridiques que s'ils sont compris dans l'ordre légal, dans l'organisme constitutionnel de l'église. Ensuite, semblable en cela au piétiste hollandais Lodensteyn, Spener prétendait se modeler sur l'église *apostolique*. Il ne voyait pas qu'octroyer une (prétendue) institution de l'église du premier siècle à l'église *luthérienne*, qui s'était formée et était appelée à vivre dans de tout autres conditions, c'était travailler non à réformer sa constitution, mais à la disloquer. C'est ce que les faits ne tardèrent pas à mettre en évidence. La logique inhérente aux choses fut plus forte que les bonnes intentions qui animaient le fondateur des « collèges de piété. »

Deux ans ne s'étaient pas écoulés depuis la publication des *Pia desideria* que Spener admettait déjà dans une de ses « consultations » que les assemblées pouvaient se réunir sous la présidence d'un simple candidat, qu'elles pouvaient même se composer exclusivement de laïques et que des femmes y pouvaient porter la parole. Au lieu donc de se préparer à *agir de concert* avec les deux autres états, les membres des conventicules prirent l'habitude de *se passer de leur concours*. Plusieurs même en vinrent bientôt à se considérer eux et leurs pareils comme les *seuls vrais* dépositaires des droits de l'Eglise. De là à la *séparation* il n'y avait plus qu'un pas. Il suffisait pour cela qu'aux dispositions que nous venons d'indiquer vînt se joindre l'aversion pour une église dont les déficits religieux et moraux n'étaient que trop réels et qu'on ne se faisait pas faute d'étaler au grand jour.

Il y a plus. Les conventicules, établis pour servir à la réforme de l'Eglise, n'ont pas seulement, par une pente naturelle, prédisposé leurs membres au séparatisme, ils devaient aussi, par une conséquence non moins naturelle, les porter à l'indifférence envers les limites qui séparent à bon droit les églises et les confessions les unes des autres. Dans une lettre de 1677, Spener se fait gloire du succès qu'avait son entreprise,

non seulement auprès des luthériens, mais parmi les réformés et même les papistes. Il sait qu'à Francfort les assemblées sont régulièrement fréquentées par des réformés et il s'en réjouit. Nul doute que si des adeptes de Böhme, de Schwenkfeld, de Fox s'y fussent rencontrés, il en eût éprouvé la même satisfaction. Et cependant c'était en vue de *son* église, c'était dans l'intérêt de l'église *luthérienne*, et d'elle seule, que Spener prétendait avoir institué ses assemblées privées.

La pratique encore ici ne répondit guère à la théorie. En fait, les *collegia pietatis* étaient neutres vis-à-vis des différences confessionnelles de ceux qui venaient s'y édifier, et le genre de piété qu'on y cultivait était assez analogue à celui qui, depuis plus ou moins longtemps, s'était acclimaté dans les congrégations sectaires des schwenkfeldiens et les groupes quelque peu suspects des böhmiens. Après tout, se disaient les habitués de ces conférences pieuses, il importe assez peu qu'on appartienne extérieurement à telle église ou à telle autre. Spener lui-même, dans deux de ses *consilia* de la même année 1677, confesse à ses correspondants que les discussions sur les divergences doctrinales et le soin qu'on met à formuler des articles de foi auxquels les gens du peuple n'entendent rien, sont de nulle valeur. Au siècle apostolique, dit-il, on ne regardait qu'à la sincérité de la foi et à la charité sans hypocrisie qui en découle.

Comment n'être pas frappé de la ressemblance entre un pareil langage et celui que devaient faire entendre peu après Spener les apôtres de l'*Aufklärung*? Ce n'est pas la première fois, on s'en souvient, que nous sommes appelés à constater une secrète parenté entre ces deux tendances en apparence si dissemblables : le piétisme et le parti dit des lumières. Précédemment elle s'était révélée à nous à propos des idées de Spener sur les rapports entre la foi et les œuvres, maintenant c'est à l'occasion de l'indifférence dont la piété des conventicules faisait preuve à l'endroit des particularités confessionnelles, des types doctrinaux des différentes églises. Cette affinité avec le latitudinarisme rationaliste ne devait pas tarder à s'accentuer chez une partie des piétistes. Quelques-uns, ceux qu'on pourrait appeler les radicaux de l'école, offrent dans leurs écrits et

leur conduite un curieux mélange de rationalisme et de mysticisme.

Chez Spener lui-même, il est vrai, on ne découvre qu'un premier acheminement dans ce sens. Aussi n'est-on pas trop surpris de le voir patronner dans son milieu certaines pratiques superstitieuses que l'*Aufklärung* arrivée à sa pleine éclosion devait repousser bien loin d'elle. Nous avons spécialement en vue ici la coutume d'ouvrir la Bible au hasard pour en tirer des oracles, l'usage de la consulter « à l'aide du pouce » (*däumeln*).

L'histoire de la vie de Spener en offre plus d'un exemple mémorable. Lorsqu'en 1686 il reçut l'appel pour le poste de Dresde et qu'après avoir pesé le pour et le contre il ne sut à quel parti s'arrêter, il commença par soumettre au magistrat la question de savoir si, oui ou non, cet appel venait de Dieu. L'autorité francfortoise ayant décliné l'honneur et la responsabilité d'une semblable décision, il s'adressa à cinq théologiens qui furent d'avis que les raisons alléguées pour l'affirmative l'emportaient sur les autres. Or la lettre par laquelle il leur demandait leur avis portait en post-scriptum que, le lendemain du jour où la vocation lui était parvenue, l'aînée de ses filles avait ouvert son Nouveau Testament, « comme, avec ma permission, mes enfants ont coutume de faire, non pour scruter l'avenir, mais pour se récréer ensemble, » et qu'elle était tombée sur Actes VII, 3, et au revers du feuillet, à l'endroit correspondant, sur le verset 10 du même chapitre. A quoi était venu s'ajouter que plusieurs de ses auditeurs, instruits de la chose, avaient trouvé des passages tout à fait concordants. Une dame de bonne famille, raconte un des biographes de Spener, chez laquelle il logea pendant qu'il était en route pour Dresde, ouvrit pareillement sa Bible dans l'espoir d'y trouver une parole qui fût de nature à le conforter, et elle tomba sur Zach. IV, 7, d'où il conclut qu'une humiliation lui était réservée après l'élévation dont il allait être l'objet. Des cas très analogues se produisirent plus tard, lors de son appel à Berlin. Il ne ressort pas de ces indications que Spener ait personnellement pratiqué cette méthode de l' « ouverture de la Bible », mais bien qu'il l'a autorisée chez les siens et qu'il y attachait du prix. Elle

paraît avoir été assez généralement en usage dans les cercles qui le reconnaissaient pour leur directeur, sinon pour satisfaire la curiosité relative à l'avenir, du moins pour obtenir par ce moyen des déclarations divines au sujet d'une décision prise ou à prendre.

La coutume de chercher à livre ouvert des oracles dans la Bible a été dès le début un des signes distinctifs du piétisme. On en trouve, il est vrai, quelques traces isolées déjà avant cette époque. Mais la désapprobation dont elle fut l'objet de divers côtés, le titre de « nouveauté » qui lui fut donné, prouvent qu'elle n'était pas de tradition dans le protestantisme allemand. Pour apprécier cette méthode à sa juste valeur, il faut remonter jusqu'à ses origines.

Les Romains, au temps des Césars, avaient coutume de chercher des oracles dans des livres, de préférence dans les poètes, et particulièrement dans les œuvres d'Homère et de Virgile. C'est en suivant la même méthode qu'Augustin, comme chacun sait, trouva dans la Bible le texte qui le décida à entrer dans l'Eglise. Il nous apprend que ce procédé était en usage parmi les chrétiens de son temps et il l'approuve, à condition qu'il ne soit pas mis au service d'intérêts purement mondains. Une série d'indices prouvent que l'usage s'est maintenu, en occident comme en orient, jusqu'au XVe siècle. François d'Assise, pour ne citer que ce seul exemple, fit dépendre d'un oracle tiré du missel le choix de son premier disciple. — A l'époque de la Renaissance on en revint aux *sortes Virgilianæ*. Pétrarque ayant gravi un jour, c'était en 1336, une montagne près d'Avignon, feuilletait les Confessions d'Augustin et, tout en admirant la vue, il tomba, à sa grande surprise, sur Conf. X, 8, où l'auteur oppose à l'admiration qu'on voue aux grandes scènes de la nature le peu de disposition qu'ont les hommes à contempler leur propre intérieur. — Depuis lors plus de deux siècles s'écoulent jusqu'à la réapparition de ce genre d'oracles avec le piétisme naissant. Mais chez un homme comme Spener la chose est historiquement plus difficile à expliquer que chez un François d'Assise, qui agissait sans doute sous l'influence d'une superstition populaire, ou chez un Pétrarque pour qui il

n'y avait là, évidemment, qu'une sorte de récréation esthétique.

N'est-il pas permis de supposer que la disposition à chercher des oracles dans des livres entourés d'une vénération religieuse, que l'on voit paraître ainsi à diverses époques, lors de l'établissement de l'empire romain, aux jours de la Renaissance, au début du mouvement piétiste, que cette disposition est en rapport avec certaines analogies que ces époques présentent entre elles au point de vue de la culture et de l'état des esprits? Ce sont des époques de transition, où les esprits étaient comme en suspens entre des impulsions diverses, ballottés par des courants opposés. D'un côté, on se sentait encore enchaîné par la puissance d'une tradition et d'une coutume religieuse officielle, mais en même temps on était sur le point de s'engager dans une voie nouvelle dont il était impossible de prévoir les conséquences et d'apercevoir distinctement le terme. De là une incertitude, une inquiétude d'où l'on cherchait à sortir en rassurant par cette sorte d'oracles son esprit ou son cœur au sujet du cours du monde et de la direction des événements.

Le fait que Spener et ses fidèles ont eu recours à ce mode de consultation de la divinité est en relation directe avec la tendance qui portait le piétisme allemand au-devant de l'*Aufklärung*. Le subjectivisme, chez eux, n'est pas encore émancipé, il plie sous le poids de l'autorité qu'exerçait encore à cette époque la règle ecclésiastique. Mais déjà c'en est fait de cette confiance simple et *naïve* dans le gouvernement providentiel du monde qui, selon la doctrine des réformateurs, découle pour le fidèle de la réconciliation des hommes avec Dieu par Jésus-Christ. Pour y suppléer, on cherche le repos de son cœur et la fermeté de son âme dans le recours à une pratique *artificielle* de la confiance en Dieu.

* * *

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de l'œuvre historique de M. Ritschl. Quelques mots seulement pour conclure cette étude.

Le piétisme, tel qu'il s'est développé dans les assemblées inaugurées par Spener, ne diffère guère, en somme, du mouve-

ment qui s'était produit depuis Lodensteyn au sein de l'Eglise réformée. Malgré la différence des points de départ, c'est en Allemagne comme en Hollande la même recherche d'une sentimentale béatitude chez les uns, la même inquisition scrupuleuse de soi-même chez les autres, la même tendance enfin à la séparation complète ou partielle d'avec l'Eglise.

Voici cependant une dissemblance qu'il importe d'autant plus de signaler qu'elle a été généralement méconnue jusqu'ici. Lodensteyn, l'auteur du piétisme réformé, a été lui-même le premier piétiste parce qu'il a donné personnellement l'exemple de la piété quiétiste, légale et à moitié séparatiste qui eut pour berceau les conventicules des chrétiens rigoristes d'Utrecht. Spener, au contraire, bien qu'il soit devenu par ses *collegia pietatis* la cause occasionnelle du piétisme dans l'Eglise luthérienne, ne peut pas être considéré comme ayant été lui-même piétiste.

Sans doute les attaques auxquelles il fut en butte, surtout depuis son établissement à Dresde, les polémiques souvent passionnées auxquelles ses projets de réforme ont donné lieu, eurent de bonne heure pour effet de faire prendre le change à l'opinion publique sur la position personnelle de Spener et sur ses véritables intentions. Sans doute encore que Spener lui-même, par sa manière de se défendre, a donné une apparence de raison à cette confusion entre sa personne, ses propres aspirations, l'œuvre de réforme telle qu'il l'avait lui-même conçue, et ce que cette œuvre était devenue par tout un concours de circonstances, en partie indépendantes de sa volonté. Il n'est pas douteux, enfin, que Spener a hâté l'éclosion du piétisme sous ses formes les plus variées, soit par son enseignement sur certains points de doctrine tels que la foi active, la théologie des régénérés, l'état glorieux de l'Eglise dans un avenir plus ou moins prochain ; soit par sa tolérance pour des idées sectaires qui lui étaient au fond antipathiques, et sa déférence pour la piété mystique qui lui était personnellement étrangère; soit enfin par le fait que ses *collegia* étaient établis en dehors des cadres constitutionnels de l'Eglise, sans rapport organique avec ses institutions.

Toujours est-il que Spener était dans son droit quand il distinguait nettement ses principes personnels des éléments qui étaient venus se mêler à son œuvre et en accaparer la direction, de manière à en faire tout autre chose que ce qu'il avait rêvé dans ses *pieux désirs*. Si la piété des conventicules était restée au niveau qui répondait aux vues de leur fondateur et à son exemple personnel, si elle avait pu continuer partout à s'exercer et à se mouvoir dans les limites où on la vit se maintenir dans quelques-uns des cercles laïques demeurés sous son influence, jamais le sobriquet de *piétisme* n'eût acquis dans l'histoire la bruyante célébrité à laquelle il est parvenu.

V. R.

VARIÉTÉS

Les prophéties sur les Juifs doivent-elles s'accomplir à la lettre[1] ?

Voici un vigoureux écrit, plein d'enthousiasme et de puissance : tout le cœur de l'auteur y a passé. Le professeur de théologie systématique au séminaire d'Alleghany y interprète les prophéties par le littéralisme le plus exact et fonde l'autorité de l'écriture sur l'interprétation que celle-ci nous donne de l'histoire, non moins que sur la prophétie elle-même. Il n'a pas l'air de soupçonner les périls de son entreprise, et se croit si certain des résultats qu'il presse sans mesure la suite de ses arguments pour atteindre au plus vite la conclusion désirée qu'il formule comme suit :

« Si nous errons en appliquant à ces prophéties les mêmes principes qui, sans conteste, président à l'accomplissement des autres prophéties, — principes qui nous sont affirmés derechef dans le Nouveau Testament par le Saint-Esprit, qui nous y enseigne à espérer la conversion littérale d'Israël dans les temps à venir — si nous errons en interprétant de la sorte ces prophéties, alors, en dépit de tout ce que la science a pu écrire en sens contraire, nous voguons à la dérive, sans boussole, et nous ne savons plus sur quel principe établir l'interprétation de la prophétie. »

Il dit ailleurs : « nous reconnaissons pleinement le fait que des frères qui croient à l'application à l'Eglise des promesses faites aux Juifs, sont des chrétiens pieux et capables, mais

[1] *Les Juifs, ou Prédiction et Accomplissement*, par Samuel Kellogg, docteur en théologie. New-York, A. D. F. Randolph et Cie.

nous devons affirmer notre conviction que cette interprétation nous conduit logiquement à écarter la Parole de Dieu dont le témoignage est pourtant clair et non équivoque. »

Voici les lignes de l'argumentation du Dr Kellogg :

1° Les Juifs ont été, et sont restés jusqu'à présent, séparés du reste des nations.

2° Les malheurs dont ils ont été menacés se sont accomplis à la lettre.

3° Les promesses qui leur sont faites demandent un pareil accomplissement.

4° Ces promesses sont de nos jours en train de s'accomplir littéralement.

5° Cet accomplissement littéral est la preuve la plus convaincante de la crédibilité, de l'inspiration, de l'intégrité et de l'autorité des Ecritures.

Quant au premier point, il n'est vrai qu'en partie, car une grande portion de la race juive a été absorbée par d'autres nations et d'autres religions ; non seulement les dix tribus sont perdues depuis deux mille ans, mais elles ne peuvent être retrouvées malgré tous les efforts tentés de loin en loin pour en découvrir la trace soit chez les Indiens de l'Amérique, soit chez les anciens Bretons, soit parmi les tribus afghanes. Le professeur Kellogg dit :

« Nous avons encore de grands pas à faire dans l'ethnologie des diverses tribus de l'Asie, avant qu'il puisse être prouvé qu'il n'existe aucun résidu des dix tribus d'Israël. » La première base de son argument tient donc à un fil bien fragile ; car si les dix tribus ont été absorbées, il ne reste qu'une petite portion d'Israël séparée des nations. Il y a de plus une portion assez considérable des deux autres tribus qui a été absorbée par l'Eglise chrétienne et par d'autres religions. Cette portion là a-t-elle abandonné sa part des intérêts de la race ? N'a-t-elle aucune part à ses promesses ? S'il en est ainsi, Israël n'a donc pas été mis à part comme nation, mais seulement comme système religieux, et les Juifs de nos jours ne sont pas plus séparés des chrétiens que ne le sont les mahométans, les disciples de Zoroastre ou les sectateurs de telle autre religion. Le

gros de la nation, en un mot, la nation comme telle, a été absorbée, et une frêle portion seulement subsiste par elle-même.

Quant au second point, savoir que les malheurs dont les Juifs ont été menacés se sont littéralement accomplis, ceci aussi n'est vrai qu'en partie. Il est vrai que l'exil et ses souffrances étaient prédits ainsi que la destruction de Jérusalem par les Romains, mais les détails de l'exil et de la destruction de Jérusalem ne cadrent pas avec l'accomplissement littéral de toutes les prophéties, mais seulement avec l'accomplissement de ces prophéties en tant qu'interprétées selon les lois du symbolisme. Il y a apparence d'accomplissement littéral quand on suit la marche du Dr Kellogg qui choisit les passages répondant au but qu'il se propose, et ignore systématiquement tous les autres. Une étude plus scrupuleuse convaincra tout esprit non prévenu que si l'on affirme que la prophétie doit se réaliser littéralement, on constate d'autre part que la plus grande partie des prophéties, non seulement ne s'est jamais accomplie, mais ne pourra jamais l'être ; dès lors l'interprétation littérale peut être tournée contre le système des prophéties dans son entier et entraîner les résultats les plus désastreux. — Quant au troisième point : les promesses faites aux Juifs devant aussi s'accomplir à la lettre, nous n'avons qu'une chose à en dire, c'est qu'il tend à miner les fondements de l'Eglise chrétienne. L'apôtre Paul montre clairement que tous les croyants sont les vrais enfants d'Abraham, entés sur la souche d'Israël, tandis que les branches incrédules ont été retranchées. L'apôtre Pierre représente les chrétiens comme jouissant de la promesse du Sinaï, formant un royaume de sacrificateurs, une nation sainte, le peuple acquis de Dieu. Si les promesses faites à Israël doivent s'accomplir à la lettre à l'égard de cette portion d'Israël qui après avoir rejeté le Messie a persisté dix-huit siècles et plus dans son apostasie, où sont alors les promesses faites aux fidèles, — héritiers des apôtres et des Juifs convertis — dont la semence a été en bénédiction à l'Eglise chrétienne depuis dix-huit siècles ? Où sont les promesses faites à l'Eglise chrétienne issue des gentils ? Si la position qu'a prise le Dr Kellogg était la vraie, des siècles de fidélité n'aboutiraient qu'à la

confiscation du patrimoine, tandis que les privilèges du droit d'aînesse seraient la récompense de siècles d'apostasie. S'il en est ainsi, que ne sommes-nous tous Juifs ? Pourquoi ne nous ferions-nous pas prosélytes pour être mis au bénéfice des inestimables bénédictions conservées précieusement pour Israël pendant tant de siècles ? Le Dr Kellogg ne recule pas devant la portée de son assertion. Les dix tribus doivent être ramenées en Palestine aussi bien que les débris des deux tribus. Tous les changements topographiques décrits par Esaïe, Ezéchiel et Zacharie doivent s'accomplir à la lettre. La montagne des Oliviers se partagera en deux ; les caractères physiques du pays seront transformés par de grandes convulsions, la langue de la mer Egyptienne sera détruite. Malgré l'évidente candeur de notre auteur, qui ne doute de rien, on a l'impression qu'il n'a pas étudié les prophéties dans leur ensemble et que les principes de leur interprétation lui ont échappé. Il semble aveugle à l'égard de plusieurs passages qui auraient pu le conduire à une conclusion différente. Il a plutôt étudié les prophéties en vue d'y trouver les textes à l'appui d'une conclusion antérieurement établie, habitude qui du reste prédomine encore à un degré surprenant parmi les théologiens.

C'est dans son quatrième point que l'enthousiasme du Dr Kellogg atteint son apogée. Jusqu'ici il s'est borné à interpréter la prophétie, il interprète maintenant les événements du dernier siècle. Avec une activité étonnante, il a utilisé les moindres bribes d'informations tirées des journaux ou revues publiés dans toutes les parties du monde, il s'est servi de toutes les notices et de toutes les correspondances anonymes ou signées, de tout ce qui en un mot pouvait avancer sa cause. Il s'empare avec avidité du moindre article qui peut rendre son raisonnement plus incisif, ou lui donner plus de vie. Si nous savions jusqu'à quel point nous pouvons nous fier à ces différentes sources, la tâche de la critique en serait plus aisée. Mais comment juger d'un compte rendu du *Nouvelliste chrétien* cité dans l'*Evangile en tous pays* ou apprécier la valeur de notes de rédaction tirées de la *Tribune de New-York* ou des journaux quotidiens de Berlin ? Cependant les remarques qui sont faites,

et les preuves alléguées pour les appuyer, nous donnent une bonne occasion d'apprécier la force des arguments de l'auteur. Nous donnons son propre résumé :

« Nous avons déjà remarqué que les prophètes prédirent que la restauration aurait lieu graduellement, tout comme l'avait été l'abaissement de la nation. Ils prédirent non seulement le retour en Terre Sainte, mais aussi d'autres circonstances liées à la restauration, telles que la délivrance de la nation de son état d'asservissement aux gentils (Jér. XXX, 8), la tendance à une organisation (Ezéch. XXXVII, 7), l'accroissement remarquable de la nation (Jér. XXXI, 27 et 28), la possession d'une partie considérable des richesses des gentils (Esa. XXXIII, 2 ; LXI, 6), la louange et la renommée dans tous les pays où la honte avait accablé les Juifs (Soph. III, 19), le fait qu'en même temps que le relèvement auraient lieu une grande détresse et des jugements extraordinaires parmi les nations au milieu desquelles ils seraient éparpillés (Jér. XXXII, 2 ; Dan. XII, 1), ce qui devrait être attribué d'une manière spéciale aux Juifs ; enfin, comme dernière étape, la restauration comme nation dans leur propre pays. (Ezéch. XXXIV, 13.) Nous avons déjà essayé de montrer au sujet de chacun de ces événements divinement attestés, et comme une chose qu'il était impossible de nier, que, depuis une centaine d'années, il y a eu, et il y a encore un mouvement vers un accomplissement perceptible des promesses temporelles faites au peuple d'Israël pour les derniers jours. »

Maintenant comment ces prophéties sont-elles interprétées et comment les événements y sont-ils adaptés ? Nous avons devant nous, dans cette brochure, la plus étrange des mosaïques.

1° L'émancipation civile des Juifs y est représentée comme un accomplissement de la prophétie. La révolution française y est indiquée comme ayant été le moyen principal dont Dieu s'est servi pour ôter les chaînes d'Israël. Le fait que le relèvement des Juifs n'était qu'un incident dans le progrès de l'humanité est complètement perdu de vue, et leur délivrance y est considérée pour ainsi dire comme le but des révolutions du siècle passé.

2° Dans la vision de la résurection d'Israël (Ezéch. XXXVII) le Dr Kellogg s'attache au texte : « et ces os s'approchèrent l'un de l'autre. » De ces paroles il fait le principe d'une *tendance à une organisation extérieure*. Nous le demandons, est-ce là une interprétation littérale ? n'est-ce pas plutôt une spiritualisation outrée ? L'auteur voit aussi dans l'*alliance israélite universelle* un accomplissement des prophéties, comme si l'organisation des Juifs était un fait particulier aux temps modernes. Elle n'est en réalité qu'un incident dans l'organisation de toutes les forces de la société moderne qui tâche de réaliser sous diverses formes toutes les entreprises universelles.

3° Esaïe LX, 9 prédit que quand les navires de Tarsis ramèneront les Juifs dans leur pays, ils apporteront leur or et leur argent avec eux. Notre auteur ne parle pas des navires de Tarsis mais seulement de l'or et de l'argent. Il a ici un vaste champ pour déployer ses talents d'interprète. Les Juifs possèdent véritablement de grandes richesses, surtout en Europe ; leur avidité pour les richesses et pour l'usure est passée en proverbe depuis des siècles, ceci leur a donné une force dangereuse dans les temps actuels et est devenu la cause de presque toutes les manifestations qui ont lieu contre eux en Europe. L'auteur croit que cet état de choses continuera jusqu'à ce que les Juifs aient absorbé une grande partie des richesses du monde ; mais il oublie la Grande-Bretagne et l'Amérique. Les richesses des Anglo-Saxons ne sont pas et ne seront jamais entre les mains des Juifs. Les nations du continent ont fait la grande faute de réserver leur meilleur sang pour l'armée et ont considéré comme indignes de leur caste les occupations commerciales. Voilà la raison des immenses fortunes acquises par les Juifs dans ces pays. Avec la chute de la noblesse cet état de choses cessera d'exister.

4° La grande puissance et l'influence des Juifs sont un accomplissement de Soph. III, 19, 20. Nous sommes enchantés de voir tant de noms célèbres d'origine juive pendant le dernier siècle, nous ne leur en voudrons pas d'avoir autant de pouvoir et d'honneurs ; nous aimerions que bien d'autres puissent s'élever ainsi ; mais notre auteur nous fait l'effet de porter

des lunettes de couleur qui ne lui permettent de distinguer que les Juifs bien en vue. C'est un trait très curieux de son argumentation que parmi les personnes qu'il cite comme arrivées à une très haute position plusieurs ont abandonné le judaïsme. Le célèbre Abassi, principal de la soi-disant université du Caire (qui n'est en réalité qu'une agglomération d'écoles de toute espèce, depuis les petits garçons qui se dandinent avec leur ardoise de fer-blanc jusqu'aux grandes personnes, hommes et femmes) en est un exemple éminent en Orient. Néander et Delitzsch, ces littérateurs distingués, ne sont pas oubliés et il s'attarde beaucoup à retracer l'origine juive de Disraëli. L'unique juif distingué dans le ministère des Etats-Unis est aussi soigneusement consigné. Mais ceux-là ne sont en définitive qu'une minorité dans la nation. Remarquons que les Juifs distingués sont généralement sur le continent. Parmi les grands noms qui ont orné l'histoire de la Grande-Bretagne et de l'Amérique dans ces dernières années, les Juifs se font remarquer par leur absence. Tant que des hommes comme Gladstone, Bismarck, Moltke gouvernent le monde, nous n'avons rien à craindre des Juifs, mais nous pouvons facilement leur donner les positions qu'ils méritent par leur habileté et leurs grands moyens.

5° Leur augmentation énorme est aussi mise en avant comme étant un accomplissement des prophéties ; il est vrai que les Juifs sont prolifiques, mais pas plus que les Irlandais ou les Allemands des classes inférieures. La diminution des naissances est une conséquence de l'élévation du peuple en culture et en honnêteté et prouve en faveur des bons principes d'un peuple. Avec les progrès des Juifs en honorabilité et en instruction, nous pensons qu'ils deviendront comme les autres peuples.

6° Le raisonnement de l'auteur sur ce point est fondé sur un extrait du *Spectateur de Londres* qui dit qu'« il y a dans les nations comme un profond accablement, une espèce de sentiment d'attente, non pas pour le millénium, mais pour quelque colossale catastrophe dans laquelle toute prospérité sera submergée. » Quelle terrible attaque de noir a dû avoir l'auteur de cet article, et pourtant c'est là tout ce que le Dr Kellogg peut

nous dire sur les jugements qui doivent frapper les gentils et l'accomplissement des prophéties d'Esaïe et de Jérémie.

7° Une étonnante manifestation de l'arbitraire étonnant et du manque de savoir de notre auteur est le fait qu'il veut attribuer aux Juifs les maux du monde moderne. Il assigne à Spinosa une position qu'un homme de lettres ne lui accorderait certainement pas ; l'idée qu'il est le père de la libre pensée et du rationalisme moderne est tout simplement absurde ; il ne fut qu'un des grands esprits qui ont influencé les temps modernes. Le rationalisme a ses racines dans le déisme anglais. Hume et Voltaire ont à cet égard des prétentions que même Spinosa ne pourrait leur contester. Il se peut que les Juifs soient au fond du mouvement nihiliste en Russie et des mouvements communards en France et en Allemagne, mais nous ne le croirons que sur des preuves plus évidentes que celles de la brochure du Dr Kellogg.

8° Le dernier point est la restauration des Juifs en Palestine. Ceci, selon notre auteur, est en voie d'accomplissement et prend tous les jours des proportions plus grandes ; des événements nombreux viennent fortifier et hâter ce mouvement. Des événements récents ont montré que les Juifs préfèrent cependant émigrer en Amérique et nous pensons qu'à l'avenir, comme par le passé et dans le présent, nos Etats-Unis seront le rendez-vous des Juifs aussi bien que des chrétiens qui ne peuvent plus vivre à l'aise dans leur propre pays. L'accroissement des Juifs en Palestine va de pair avec la prospérité du pays et l'accroissement de la population chrétienne. L'auteur n'a pu encore ici prouver son dire.

Dans le chapitre V, nous avons le résumé de cette singulière argumentation, si forte et si convaincante dans la pensée de l'auteur, si faible aux yeux de celui qui étudie ses prémisses et ses conclusions. Son dernier mot, c'est que « nous sommes dans les derniers temps du monde, comme Joseph Mede et d'autres après lui le concluaient de leur interprétation des prophéties. » Si ce raisonnement est vrai, alors il résulte de tous les arguments du livre du Dr Kellogg le fait suivant : à moins que les signes des temps dans le monde juif et dans le monde

des gentils ne soient faussement interprétés, il est vrai pour cette génération comme cela n'a jamais encore été aussi vrai dans l'histoire de l'Eglise, que la venue du Seigneur est très prochaine. » Nous partageons avec les saints l'espoir de la seconde venue de notre Seigneur Jésus-Christ, seulement, si nous ne nous fiions pas à de meilleurs signes que notre auteur, nous n'y croirions pas du tout ; car fort heureusement nous n'avons jamais encore suivi un raisonnement aussi faible ni aussi faux que celui du Dr Kellogg.

(Traduit du *New York Evangelist*, juillet 1883.)

Ce que sont les guérisons par la foi.

On entend beaucoup parler, justement à l'heure présente, dans certains cercles religieux, de *Beth-Shan* et autres établissements où l'on prétend guérir les maladies par la foi du malade. Il s'agit, nous supposons, d'une double foi, la foi que la maladie sera guérie et que l'opérateur a le pouvoir de guérir... Un journal, *The Freemann*, a publié, la semaine passée, un article éditorial commentant plusieurs rapports et témoignages. Après avoir insisté sur le fait que les rapports entre l'esprit et le corps sont très étroits ; que la santé de l'un dépend souvent de celle de l'autre ; que certains désordres corporels affaiblissent l'esprit et produisent certains troubles intellectuels, *The Freemann* conclut comme suit : La vérité est qu'au lieu d'être la prière de la foi c'est celle de l'incrédulité. De la manière dont on présente les choses dans les renseignements qui nous sont fournis, les prières ne sont pas inspirées par *plus* mais par *moins* de foi. On peut reconnaître le pouvoir de Dieu de guérir. Peu de chrétiens le mettent en doute. On peut avoir une ferme confiance dans la puissance de la prière. L'idée est assez courante dans nos églises, mais, quant à nous, nous avons la confiance que Dieu fait tout pour le mieux. Il nous semble que cet élément de foi fait justement défaut chez les chefs de ce mouvement. Si nous nous livrons à une analyse plus exacte,

nous trouvons qu'il ne s'agit pas tant de la foi en la prière que de la foi en la puissance que certaines personnes ont par la prière. De sorte qu'il est moins question de foi en Dieu que de foi en l'homme, car les bonnes gens qui désirent la guérison doivent aller dans certaines localités où il faut que certaines personnes prient pour eux. Or Dieu est partout ; de sorte que la prière présentée à notre admiration n'est pas seulement une prière impliquant un moindre degré de foi que celle à laquelle nous avons été habitués, mais elle est encore d'un degré inférieur, parce que la foi exigée est la foi dans les supplications de certaines personnes, plutôt que dans le cri humble et sérieux de l'âme adressé à celui qui ne fait pas acception de personnes. C'est ainsi que cette prière présente une vue moins relevée de l'amour et de la sagesse du Père tout-puissant qui est dans les cieux. Telles sont nos raisons calmement exposées pour nous tenir à l'écart d'un mouvement qui, c'est notre opinion, est gros de fâcheuses conséquences. Le danger est d'autant plus grand que quelques personnes engagées dans le mouvement sont des modèles de vraie piété. La complète tolérance qui règne de nos jours est un sol d'où poussent bien des mauvaises herbes. Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans ce mouvement le symptôme d'une foi moindre, au lieu d'une foi plus grande, et une opinion plus basse et non plus relevée du pouvoir de la prière. La guérison n'est pas miraculeuse, mais provoquée par un agent qui, quoique bien connu du médecin, n'est pas généralement compris. Il a été employé dans tous les temps avec un succès rare par l'Eglise romaine pour propager la fraude. Nous ne mettons pas en question la possibilité des miracles, les miracles d'aujourd'hui sont de nature morale et non physique. Dieu agit puissamment au milieu de nous. Jésus-Christ est évidemment avec son Eglise, et nous n'avons nul besoin du secours de l'erreur. L'arme de l'Esprit a toujours été et doit toujours être la vérité absolue. L'erreur et la tromperie ne sont pas les moyens auxquels il a recours pour accomplir sa grande œuvre dans le monde. Et le *Christian World* ajoute : « Nous engageons tous ceux de nos lecteurs disposés à favoriser ce mouvement sus-

pect, à lire cette belle exhortation avec un esprit ouvert. » Ainsi s'exprime le journal religieux le plus répandu de l'Angleterre. Alors que les fantaisies piétistes s'imposent plus ou moins çà et là, comme l'opinion la plus pieuse, il n'est pas sans intérêt de les voir qualifier de leur vrai nom dans leur pays d'origine. En Angleterre comme ailleurs, on s'aperçoit qu'il n'y a pas précisément identité entre l'orthodoxie historique et le piétisme. Ce fait nous rappelle un mot profond de Ritschl : Ce qu'il y a de pénible et de désagréable dans la position actuelle de la théologie et de l'Eglise, c'est que le pavillon de la fidélité à l'Eglise et aux confessions de foi couvre tant de denrées piétistes qui n'ont rien à y faire parce qu'il est de nature opposée et partant hostile.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ed. Naville. — La ville de Pithom et la route de l'Exode[1].

Chacun a entendu parler des importantes découvertes faites, il y a environ deux ans, dans le delta oriental du Nil, par M. Edouard Naville, de Genève. Mais jusqu'à présent nous ne possédions que fort peu de chose pour nous renseigner sur les résultats de ces fouilles, les monuments retrouvés et les conclusions qu'on pouvait tirer de leur étude. Les rapports, très concis, publiés par le comité de l'*Egypt exploration fund*, qui avait envoyé M. Naville dans le Delta; une conférence faite par lui à Genève et destinée au gros public plutôt qu'aux savants; quelques articles de journaux ; et c'était tout. Heureusement cette lacune vient d'être comblée. Il y a quelques semaines est sorti de presse un mémoire rédigé par l'explorateur lui-même. L'histoire des fouilles y est racontée en détail ; les objets mis au jour sont décrits et, pour les plus importants d'entre eux, reproduits par l'héliogravure ; M. Naville nous donne encore la traduction des inscriptions nouvelles ; enfin il expose brièvement, mais d'une façon très claire et vivante, ce qu'était dans l'antiquité la ville de Pithom retrouvée par lui et comment a dû se faire le voyage des Israélites sortant d'Egypte. Nous voudrions maintenant résumer pour les lecteurs de la Revue les conclusions de M. Naville, sur les points qui intéressent en particulier les théologiens.

[1] Egypt exploration fund : *The store-city of Pithom and the route of the Exodus*, by Edouard Naville. London, Trübner and C°, 1885.

Sur les conseils de M. Maspero, directeur général des musées d'Egypte, et avec l'autorisation du khédive, M. Naville avait choisi comme champ d'opérations le village de Tell-el-Maskhutah, situé dans le Wadi Tumîlat, à 15 kilomètres environ à l'est d'Ismaïlia. Cette localité était appelée jadis Abu-Kashab ou Abu-Keysheyd ; son nom de Tell-el-Maskhutah, butte de la statue, lui venait d'un monument de granit qu'on y avait découvert à la fin du siècle dernier ; enfin, depuis vingt ans à peu près, on l'avait baptisée Ramsès, sur la proposition de Lepsius qui avait cru y retrouver les ruines de la seconde ville bâtie par les Israélites sous l'oppression égyptienne. Or les fouilles de M. Naville ont démontré que c'était là une erreur et que c'était au contraire Pithom qui avait autrefois occupé l'emplacement de Tell-el-Maskhutah. Il est vrai que le nom de Pithom ne se retrouve pas une seule fois dans les monuments connus antérieurement à M. Naville, mais ceux-ci étaient rares, assez mal conservés ; la plupart de leurs inscriptions étaient incomplètes ou illisibles. Parmi les objets mis au jour lors des dernières fouilles, plusieurs prouvent l'identité de Pithom avec Tell-el-Maskhutah. Les noms de Pi-Tum et de Ha-Tum se rencontrent en effet à chaque instant, alternant l'un avec l'autre, mais signifiant tous deux « la demeure de Tum ». Tum, dieu solaire, apparenté avec Horemkhu, l'Harmachis des grecs, était le patron de la ville ; c'était à lui qu'était dédié le sanctuaire, sous sa protection que se plaçaient les autorités de Pithom ; son nom se rencontre sans cesse dans les inscriptions et il y occupe même la place d'honneur parmi les dieux. Une tablette importante, datant de Ptolémée Philadelphe, le cite en première ligne avec ces épithètes : « Tum, le grand dieu..., celui qui est aimé éternellement et pour toujours, le Seigneur du ciel, le roi des dieux ; » Osiris ne vient qu'en second rang. Nous avons donc bien à Tell-el-Maskhutah les ruines de Pithom ; c'est ce que M. Naville a victorieusement prouvé et tous les égyptologues l'ont reconnu après lui, sauf Lepsius qui, jusqu'à ses derniers jours, a lutté pour l'identification proposée par lui de Tell-el-Maskhutah avec Ramsès et n'a pas voulu se laisser convaincre par l'évidence.

La ville de Pithom date de Ramsès II, le grand conquérant de la dix-neuvième dynastie et l'oppresseur des Israélites. Avant lui il

existait peut-être déjà en cet endroit un sanctuaire de Tum, mais ce fut lui qui en fit une ville, y construisit un mur d'enceinte et lui donna de l'importance. Nulle inscription ne permet de croire qu'il se soit borné à restaurer ou à agrandir l'œuvre de rois plus anciens. Aussi est-il souvent cité sur les monuments, et il y est placé sous la protection de la divinité locale, car il est appelé à plusieurs reprises l'ami de Tum ou d'Horemkhu. On comprend d'ailleurs l'importance que Pithom devait avoir pour Ramsès II ; il fit en Asie plusieurs campagnes importantes, l'orient du Delta était la base de ses opérations et il prit grand soin de le fortifier et de l'orner. — Son fils Ménephtah, le pharaon de l'exode, n'est pas cité dans les inscriptions de Pithom ; nous savons pourtant par les papyrus qu'une forteresse située dans les environs de la ville portait son nom. Ses successeurs immédiats et les rois des deux dynasties suivantes ne paraissent pas avoir séjourné à Pithom ni s'être occupés de l'entretien et de l'embellissement de la ville. Au contraire les rois bubastites de la 22e dynastie, Sheshonq et ses successeurs, sont mentionnés quelquefois ; on pouvait s'y attendre puisqu'ils étaient eux-mêmes originaires du Delta et qu'ils firent quelques expéditions plus ou moins importantes en Orient. Plus tard on rencontre le nom de Psammetik II (594-589), puis celui de Ptolémée II Philadelphe (284-246), qui donna à Pithom une grande importance à la fois comme sanctuaire religieux et comme ville de commerce. Enfin les Romains établirent sur les ruines de Pithom un camp fortifié qui semble avoir eu pour eux une grande valeur stratégique.

Mais revenons à Ramsès II ; dans quel but fit-il construire Pithom ? Pour en faire, nous répond Ex. I, 11, une עיר מסכנות, une ville à magasins, à entrepôts ; et les fouilles de M. Naville confirment en tous points ce renseignement. La plus grande partie de la superficie de Pithom, en effet, était couverte par des salles de dimensions diverses mais d'une forme invariable, carrées, avec des murs de briques sans ouvertures, destinées à être remplies de provisions qu'on y jetait par le haut et qu'on en retirait de même. De là nous pouvons conclure que ces provisions devaient consister essentiellement en blé ; nous ne savons si d'autres denrées y étaient conservées aussi, mais cela est fort possible. Ces amas énormes de

grain devaient servir à approvisionner les armées qui partaient d'Egypte pour le désert et passaient forcément par Pithom ; peut-être aussi en fournissait-on aux caravanes privées et aux voyageurs. Dans la suite, sous les Ptolémées, les magasins acquirent sans doute de l'importance comme entrepôts de commerce, lorsque Pithom devint un port fréquenté. Enfin nous savons que c'était là qu'on versait une partie des tributs en nature payés par les vassaux de l'Egypte. Les magasins formaient donc la partie principale de la ville ; ils étaient appelés en égyptien *ar*, au pluriel *aru*. De là vient le nom d'Héroopolis que Pithom reçut des géographes grecs et latins ; il est donc le synonyme exact de l'expression anglaise employée par M. Naville, *store-city*.

Mais en admettant l'identité de Pithom et d'Héroopolis, on se heurte à une grosse difficulté, semble-t-il. Les auteurs anciens placent Héroopolis sur les bords de la mer Rouge ; ils disent que c'était de là que partaient les flottes égyptiennes à destination des pays du sud ; il faut même remarquer — et c'est là un argument irrésistible — que le bras occidental de la mer Rouge, celui que nous appelons aujourd'hui golfe de Suez, se nommait jadis golfe d'Héroopolis. Héroopolis devait donc être un port de la côte, et non pas une ville éloignée de la mer de plus de 75 kilomètres en ligne droite. Tout cela est très exact. Il n'en reste pas moins vrai que, d'après les monuments découverts par M. Naville lui-même, le *Mare Rubrum* des anciens devait baigner, ou à peu près, les murs de Pithom. La seule conclusion à en tirer, et elle est des plus importantes, c'est que le golfe de Suez allait jadis beaucoup plus au nord qu'aujourd'hui et qu'à l'époque romaine il s'étendait sur une bonne partie de l'isthme actuel. Ce fait a déjà été pressenti depuis longtemps. En 1874, à l'académie des sciences, M. de Lesseps affirmait que la mer Rouge, au temps de l'exode, devait occuper tout l'emplacement des lacs Amers et s'arrêter seulement au nord de ceux-ci, près de la localité aujourd'hui nommée Sérapéum. Les études de M. Naville montrent qu'il faut aller plus loin encore : sous les Ptolémées, le golfe s'étendait dans la direction du NNO, jusqu'aux environs de la ville moderne d'Ismaïlia ; de là un bras de mer allait vers l'ouest et aboutissait au port de Pithom-Héroopolis. « Non seulement, dit M. Naville (pag. 21), les lacs

Amers étaient couverts par les eaux, mais encore nous sommes obligés, me semble-t-il, d'admettre avec Linant-bey, qui emprunte ses arguments à la géologie, que le lac Timsah et les vallées de Saba Biar et d'Abu Ballah faisaient partie de la mer Rouge au temps des pharaons. On peut en retrouver des traces sur la carte dressée par les ingénieurs de l'expédition française à la fin du siècle dernier. On y remarque à l'ouest du lac Timsah une étroite dépression de terrain, rappelant le commencement d'un golfe. Ainsi la mer se serait étendue jusqu'à l'endroit appelé aujourd'hui Magfar, à quatre kilomètres et demi d'Héroopolis. C'est là que se terminait le canal qui, avant Nécho, arrosait le pays de Goscen, Pithom et les autres villes du Wadi Tumîlat. » La topographie de l'isthme de Suez a donc été profondément modifiée depuis le commencement de notre ère : pour étudier avec fruit une question géographique remontant aux temps antérieurs, il faut mettre de côté toutes les idées préconçues et se laisser diriger, non par l'état actuel des lieux, mais par les indications des monuments, des papyrus et des auteurs anciens seulement. Encore faut-il prendre bien garde de contrôler ceux-ci par ceux-là, les notions topographiques des Grecs et des Latins n'étant pas toujours des plus exactes, surtout en ce qui concerne les distances séparant les localités les unes des autres.

C'est cette marche que M. Naville a suivie pour retrouver la route de l'exode, et les résultats auxquels il est arrivé nous semblent sur la plupart des points indéniables.

La première station des Israélites sortant de Goscen fut Sukkot, סכות. Or les monuments de Pithom mentionnent à chaque instant le district de Thuket, qui environnait la ville de Tum ; il était d'ailleurs connu déjà, du moins de nom, par la citation qui en était faite dans un papyrus, mais on ne savait trop où le placer. Aujourd'hui l'hésitation n'est plus permise; Thuket était à l'orient du Wadi Tumîlat, au bord du canal qui arrosait celui-ci, et en même temps contigu au golfe héroopolitain ; il entourait Pithom, était recouvert surtout de pâturages, habité par des nomades d'origine sémitique et défendu à l'est, par plusieurs forteresses, contre les incursions des Bédouins du désert. Or Thuket, transcrit en hébreu, devait prendre la forme סכת. Il n'est pas étonnant que

les Israélites aient modifié légèrement cette forme pour en faire סֻכּוֹת, tentes. « Nous avons ici, dit M. Naville (p. 6), un exemple d'un accident philologique qui n'est pas rare en mythologie et en géographie : un nom, passant d'une langue dans une autre, conserve presque la même prononciation et la même apparence extérieure, mais il subit un changement qui suffit à lui donner un sens dans la langue du peuple qui adopte ce mot. Ce nouveau sens peut être totalement différent de l'ancien. » De même l'égyptien *mesu*, enfant, est devenu en hébreu מֹשֶׁה, celui qui tire, et *Pi-Kerehet*, demeure de Kerehet, פִּי־הַחִירוֹת, bouche des gouffres.

Puis vient Etam, אתם. Le Delta oriental comprenait aussi un district nommé Atuma; il était contigu au désert, sur lequel même il empiétait un peu, et s'étendait au nord et à l'est du lac Timsah actuel ; ses habitants étaient de hardis aventuriers, qui s'occupaient de brigandage au moins autant que d'élevage de troupeaux et causaient maints soucis aux habitants du Wadi Tumîlat. Le district d'Atuma était mentionné déjà dans plusieurs papyrus connus avant les fouilles de M. Naville, mais on n'était pas au clair sur sa situation, et on l'identifiait souvent avec le pays d'Edom. M. Naville fait remarquer que la chose est impossible, Atuma étant connu en Egypte déjà sous la douzième dynastie, c'est-à-dire bien avant Jacob et Esaü. Il propose au contraire de traduire Atuma par Etam et d'y voir la seconde station des Israélites. Il est à remarquer pourtant que, philologiquement, l'assimilation d'Atuma et d'Etam n'est pas très exacte et que, en passant d'une langue dans l'autre, le nom aurait subi un changement plus considérable que ce n'est le cas en général; mais sur ce point le dernier mot restera aux égyptologues.

Enfin l'Exode parle de Pi-Hakhîrôt, פִּי־הַחִירֹת. M. Naville y voit la transcription très exacte, quoique avec une interversion de deux consonnes et l'introduction d'un sens nouveau, de l'égyptien Pi-Kerehet, demeure de Kerehet, nom d'un sanctuaire voisin de Pithom. Kerehet était un serpent sacré, symbole d'Osiris, et son culte dans le Delta oriental fut très développé sous les Ptolémées ; la tablette de Ptolémée II Philadelphe, retrouvée par M. Naville, en parle fréquemment et donne beaucoup de détails sur son orga-

nisation, les revenus du temple et les prêtres qui le desservaient. Il est vrai que ce sanctuaire n'est pas mentionné avant les Ptolémées, mais ceux-ci ne bâtirent guère de temples nouveaux dans des localités où il n'y en avait pas déjà auparavant ; ils restèrent attachés aux anciennes traditions religieuses et se bornèrent à restaurer et à agrandir les sanctuaires antérieurs. Il est donc fort possible que Kerehet fût adoré déjà près de Pithom sous la dix-neuvième dynastie, bien que les monuments ne nous en disent rien. On sait que les traducteurs alexandrins ont rendu פי־ החירת par ἀπεναντι τῆς ἐπαυλεώς ; M. Naville y voit une allusion aux domaines royaux voisins de Pi-Kerehet et aux fermes où l'on élevait des chevaux pour les écuries du pharaon. — L'auteur de l'Exode place Pi-Hakhîrôt « entre Migdol et la mer, vis-à-vis de Baal-Çefon. » D'après M. Naville, Migdol serait une des nombreuses *maktal* ou forteresses élevées dans les environs du Sérapéum actuel pour interdire le passage du golfe, étroit et peu profond sur ce point. Baal-Çefon serait au contraire un sanctuaire situé sur quelqu'une des hauteurs de la rive orientale de la mer Rouge ; les nomades du désert d'Etam devaient en avoir plusieurs, d'importances diverses ; mais de celui-ci aucune trace n'a été conservée.

Le passage de la mer Rouge aurait donc été effectué entre le lac Timsah et l'extrémité septentrionale du grand lac Amer, non loin de l'emplacement de Sérapéum, station du chemin de fer d'Ismaïlia à Suez. M. Naville croit même qu'il y avait là un point particulièrement étroit du bras de mer, connu des anciens et facilement guéable ; il en voit une preuve dans les forteresses construites en cet endroit par les pharaons et destinées à maintenir les Bédouins du désert de l'autre côté de la mer ; c'est aussi pour cela, à son avis, que l'auteur d'Ex. XIV, 1 indique avec tant de précision la position des Israélites.

Si nous reprenons dans leur ensemble les résultats auxquels arrive M. Naville, nous voyons les Israélites partis de Ramsès arriver dans la contrée de Thuket, aux environs de la ville de Pithom, puis de là aller au N.-E., du côté des steppes d'Etam, contiguës au désert ; ici ils reçoivent l'ordre de ne pas pousser plus loin et d'abandonner la route ordinaire que suivaient les caravanes

pour aller d'Egypte en Syrie ; ils inclinent du côté du sud, traversent de nouveau Thuket et arrivent à Pi-Kerehet, près duquel le passage s'opère. Deux choses sont à remarquer. D'abord les étapes sont courtes et peuvent facilement être franchies chacune en un jour, même en marchant lentement. En second lieu les Israélites ne campent pas dans des villes, mais en rase campagne ; du moins l'auteur désigne-t-il leurs deux premières haltes par les noms des districts, et la troisième par ceux des villes qui l'avoisinaient. La chose est du reste bien compréhensible : les portes des cités devaient être fermées aux fugitifs ; d'ailleurs pour eux et leurs troupeaux il fallait de vastes pâturages et non des enceintes fermées de murs. S'il en est ainsi pour les trois dernières stations, peut-on ajouter, il doit en être de même pour la première, pour le point de départ de l'exode, et, dans Ex. XII, 37, Ramsès doit désigner aussi un district.

Mais en même temps nous savons, soit par le passage Ex. I, 11, soit par divers papyrus égyptiens, qu'il devait exister aussi une ville de Ramsès, analogue à celle de Pithom et éloignée de cette dernière de vingt ou trente kilomètres. Où la retrouver ? La discussion est ouverte. M. Naville opine pour Tell-Rotab, village du Wadi Tumîlat au sud-est de Kassassin, non loin de Mahsamah, station du chemin de fer d'Ismaïlia à Zagazig ; durant l'hiver dernier il y a pratiqué des fouilles, mais sans succès. Evidemment c'est une déception cruelle ; encouragé par l'heureuse réussite de ses premières explorations, il doit regretter d'autant plus de ne pouvoir découvrir la seconde ville de l'oppression aussi rapidement que la première. Mais tout espoir n'est pas perdu et peut-être la solution si ardemment désirée est-elle moins lointaine qu'on ne le croit. D'ailleurs M. Naville ne pourrait pas se plaindre sans être bien ingrat ; il a obtenu déjà à Tell-el-Maskhutah des résultats surprenants, qui ont fait faire à la science un grand pas. Nous ne pouvons que l'en féliciter une fois de plus, et souhaiter que le succès couronne ses nouvelles tentatives ; tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'exode le suivent des yeux — à distance, hélas ! — et font des vœux pour lui.

RODOLPHE CHATELANAT.

Dictionnaire biblique illustré de Calw[1].

Nous sommes en retard avec la publication de M. le pasteur Zeller à Waiblingen dont nous annoncions ici même la première livraison en janvier 1884. L'œuvre a vaillamment marché depuis lors, elle s'est terminée avec un complet succès.

Bien qu'il s'agisse avant tout de *choses* dans cet ouvrage, il est très difficile de ne pas toucher aux idées. Aussi avons-nous remarqué que l'éditeur, tout en aspirant à être populaire, ne se tient pas trop loin en arrière du progrès de la science. Il signale les deux récits de la chute et du déluge; il déclare que ces deux faits appartiennent aux traditions générales de l'humanité. Une naïve gravure, tirée d'un cylindre babylonien récemment découvert, nous présente tout bonnement Adam et Eve assis sur un rustique escabeau sous l'arbre de la connaissance. Quant au déluge, l'écrivain en aurait présenté le récit emprunté à la Chaldée, en l'animant de l'esprit religieux qui pénètre tout l'Ancien Testament. Au sujet du phénomène de la Pentecôte deux interprétations sont données. Tandis que dans l'une les langues de la Pentecôte sont interprétées dans le sens du parler en langues de Corinthe, dans l'autre il est admis que les premiers disciples, le jour de l'envoi du Saint-Esprit, auraient réellement parlé des langues étrangères. L'article sur les miracles est également caractéristique. Tout en maintenant leur réalité, l'auteur leur conteste toute valeur apologétique. « La ferme résolution de nier le miracle s'exprime dans le mot de Voltaire, déclarant qu'il n'y croirait pas quand bien même il les verrait s'accomplir sous ses yeux sur la place publique. Il ne faut pas croire se tirer d'affaire par l'expédient du théologien Perrone déclarant qu'il n'y a pas de lois de la nature et que tout événement est un miracle. En effet si tout est miracle, rien n'est miracle. En second lieu, l'action morale, pour être possible, réclame un monde de la nature réglé par des lois. Seulement cet ordre naturel ne doit pas être conçu comme celui d'une montre, mais comme celui d'un organisme qui, malgré son indépendance relative, demeure tou-

[1] *Calwer Bibellexikon. Biblisches Handwörterbuch illustrirt.* Seconde à huitième livraison.

jours ouvert à l'action de son auteur qui le dirige et le règle. Pour admettre le miracle il faut partir de l'hypothèse de l'existence d'un Dieu personnel et vivant. (Ps. LXXVII, 15; XXXIII, 9.) La crainte d'admettre les miracles est aussi atténuée par la pensée qu'ils ne sont pas des événements arbitraires venant troubler l'ordre naturel, mais des actes de l'amour divin; en outre, dès qu'ils font leur apparition dans le monde, ils se rangent aux lois de celui-ci. Le fait du péché réclame aussi certains moyens comme indispensables pour la révélation divine. Christ et le christianisme sont le miracle par excellence de l'histoire humaine; ils ne sauraient être en effet le fruit du développement antérieur, ils viennent d'en haut;... L'importance qui dans les premiers temps a été attribuée aux miracles pour la défense de la foi chrétienne diminue en ce que les miracles bibliques étaient surtout probants pour ceux qui en étaient les témoins oculaires et auriculaires. Ensuite, en lieu et place des faits appartenant au passé, nous avons l'action constante du christianisme, aussi la preuve décisive demeure toujours l'expérience personnelle, la démonstration d'esprit et de puissance.

En Allemagne du moins on n'estime pas que le moyen le plus efficace d'édifier le peuple chrétien consiste à lui laisser ignorer les questions critiques qui surgissent de toutes parts. Le moyen de faire aimer et respecter la Bible ne saurait consister à taire les vérités les plus incontestables sur son compte au profit de certains préjugés. Moïse est bien présenté par notre dictionnaire « comme le plus ancien collecteur des antiques traditions de l'humanité et le premier des historiens ; » mais on remarque que « le Pentateuque ne se donne nullement comme l'œuvre exclusive de Moïse. » Il n'est nullement admissible d'invoquer le témoignage de Jésus-Christ pour soutenir le contraire. Pour risquer cette assertion encore faudrait-il une déclaration expresse du Sauveur qui fait entièrement défaut. Jésus en parle comme des livres de Moïse avec le même droit avec lequel nous parlons aujourd'hui des livres de Samuel, tout en sachant que, pour l'essentiel, ils ne sauraient procéder de lui. Le Seigneur n'a ni occasion ni vocation pour nous donner des connaissances littéraires sur l'auteur du Pentateuque. Ensuite un fait demeure certain : le contenu du Pentateuque ne peut procéder d'un seul et unique auteur. Il est reconnu que, à

partir de Genèse II, 4, on se trouve en face d'un second récit de la création qui trahit une autre main. On doit faire la même remarque au sujet du récit du déluge. Rien d'étonnant donc que, parmi les hommes experts dans la science de l'Ancien Testament, il ne se trouve presque personne pour maintenir l'unité d'auteur. Franz Delitzsch et Zöckler ont fini par fléchir récemment.

Voici comment se résument les résultats actuels de la critique. Il faut d'abord séparer le cinquième livre, le Deutéronome, de l'ensemble de l'œuvre, comme formant un écrit à part. Dans les quatre livres restants (en y comprenant celui de Josué) se distinguent deux grandes masses : un livre contenant la loi et l'histoire ancienne (l'Elohiste, le livre des prêtres, *A*) et d'autres matériaux ne rentrant pas dans ce cadre, en second lieu le Jéhoviste. Il comprend le Jéhoviste proprement dit (le code prophétique procédant de Juda, *B*) et ensuite relevant du royaume du nord, le code prophétique d'Israël (*C*). Vient enfin le *livre de l'alliance*, 2 Moïse XX-XXIII, qui contient les dix commandements et les lois les plus anciennes s'y rattachant et dont il est dit que Moïse les écrivit dans son livre. C'est là le livre primitif remontant à Moïse, bien qu'il ne nous soit pas parvenu dans sa forme antique primitive.

On est loin d'être d'accord sur l'époque de la composition de ces livres. Tandis que les uns placent la composition des plus anciens sous le règne de David, beaucoup d'autres descendent jusqu'à l'exil et même en deçà. Cette dernière hypothèse nous paraît insoutenable. Il faut plutôt reconnaître comme admis que *B* et *C* remontent aux premiers temps des Rois, *C* au commencement, *B* au milieu, ou tout à fait vers la fin du IXe siècle. Il doit être admis presque sans conteste que le livre de la loi trouvé sous Josias n'est autre que le Deutéronome. Est-ce à dire qu'il ait été arrêté à cette date, ou que sa composition remonte beaucoup plus haut ? c'est un point sur lequel on n'est pas d'accord. Il est également admis sans conteste qu'il y a des portions (particulièrement dans *C*) remontant à Moïse lui-même qui ne serait pas l'auteur d'une simple législation orale, mais d'une législation écrite, beaucoup moins volumineuse, il est vrai, qu'on ne se l'imagine ordinairement.

Quoi qu'il faille penser des résultats de la critique, ils sont déjà

suffisamment avancés pour modifier profondément la notion de révélation. Nous sommes souvent surpris de voir les plus ardents propagateurs des résultats de la critique parler et agir naïvement, comme si la notion traditionnelle de la révélation pouvait sortir indemne de toutes ces études. Il est vrai, les critiques ne sont pas chargés de rédiger la dogmatique, mais encore faudrait-il qu'ils voulussent bien ne pas désavouer avec éclat celle qu'ils contribuent à préparer. Il est évident que l'élément humain joue un fort grand rôle dans l'Ancien Testament ; on ne peut plus maintenir l'opinion populaire qui voit dans la Bible une instruction d'ordre divin sur toutes les choses imaginables concernant le ciel et la terre. La notion de révélation ne doit être ni limitée ni, en première ligne, rapportée à la Sainte Ecriture comme code des documents normatifs de la foi chrétienne. Cette idée de la révélation repose sur une confusion entre le contenu de la révélation et les documents de la révélation. Elle repose surtout sur l'opinion que dans le christianisme il s'agirait avant tout de la communication d'une *certaine somme de connaissances surnaturelles*. Tout aussi fausse, mais pour d'autres causes, est la notion de révélation mise en avant par la philosophie moderne. On entend par là une manifestation de l'esprit infini dans l'esprit fini. La chose a lieu dans chaque acte de la conscience chrétienne. On prétend, il est vrai, s'en tenir aux faits historiques de la révélation biblique, mais cela est impraticable lorsque, d'autre part, les faits sont dissous par la critique pour n'être plus que de simples symboles ou des idées. Cette conception exclut le fait d'une révélation *parfaite*, à un point donné de l'histoire. C'est là abandonner le terrain même du christianisme. Aux yeux de la foi chrétienne la parfaite révélation de Dieu a eu lieu en Christ. Tout le salut pour l'humanité pécheresse se rattache à son apparition historique. (Tit. II, 1 ; Act. IV, 12.) Ici il faut considérer sa vie tout entière : les discours et les actes s'y pénètrent intimement. La parole est un acte, ses actes parlent comme des paroles; ils ne se comprennent pas les uns sans les autres; aucun ne saurait être subordonné à l'autre quand il s'agit de considérer sa vie du point de vue moral ; la vie entière, au contraire, jusqu'à la mort, est l'élément correspondant à sa prétention d'être le fondateur du royaume de Dieu, embrassant tous

les croyants à titre de frères sous la main de Dieu, comme leur père, et leur assurant la possession de la vie éternelle.

La sainte Ecriture n'est donc pas une révélation, mais un ensemble de documents contenant une révélation ou plutôt l'histoire d'une révélation ; toutes les parties ne sauraient avoir la même valeur ni la même autorité. Au premier rang, il faut placer les documents procédant des prophètes et des apôtres, au tout dernier les apocryphes. La valeur respective de chaque écrit est déterminée par son rapport avec Christ, le centre de l'Ecriture. Toutes ces questions-là, sur lesquelles le tact des chrétiens peut avoir pris des décisions, demeurent constamment ouvertes pour la science. Il n'y a que le catholique, subordonnant l'Ecriture à l'Eglise, qui puisse se contenter du témoignage de la tradition et de ses arrêts. On connaît à la fois la grande liberté de Luther pour tout ce qui touche au canon, et son témoignage vivant rendu à Jésus-Christ; mais voici la plus précieuse conquête de la réformation sur cet important sujet : en opposition avec toute l'ancienne Eglise, elle insiste sur le sens grammatical des mots comme base indispensable de l'exégèse. L'Ecriture n'a donc pas part à une infaillibilité uniforme ; ce qui doit former la norme pour l'apprécier, c'est ce qui en constitue le contenu intime, le contenu même de la révélation tel qu'il se légitime à un examen impartial. Ce n'est qu'au moyen de la foi qu'on peut s'assimiler la révélation ; de sorte que l'unique preuve de la divinité de l'Ecriture c'est le témoignage qu'elle rend au cœur des individus. (Jean XVIII, 36 et suivants ; 2 Cor. IV, 2.) Ce témoignage participe au même degré d'infaillibilité que le sens naturel quand il distingue la lumière d'avec les ténèbres. Le témoignage du Saint-Esprit a aussi son histoire, elle établit un fait inébranlable : les chrétiens vivants, qui ont, par leur personnalité, contribué à en amener d'autres au christianisme, sont redevables de leur vie chrétienne à leur commerce constant avec la sainte Ecriture qui corrige par sa force divine, éclaire, communique la vie divine et améliore moralement. (1 Tim. III, 16 ; Jean XX, 31.) Aussi celui qui se sent attiré par quelque écrivain sacré favori ne pénétrera dans la connaissance des secrets divins que dans la mesure où il s'inclinera humblement devant toute la sainte Ecriture. Voilà pourquoi l'Ecriture, sans

parler de la beauté inimitable de ses discours, demeure indispensable pour tous les temps. Elle seule nous fait faire l'expérience de la révélation de Dieu dans ce que celle-ci a de primitif. Et bien que les apôtres constituent la première Eglise et que par conséquent ils soient sur la même ligne que tous ceux qui croient véritablement en Christ, ils sont cependant les témoins faisant autorité pour la révélation chrétienne. Toute autre littérature chrétienne, même la plus édifiante, procède, il est vrai, du même esprit, mais elle en dépend aussi.

Jésus-Christ n'est donc pas seulement le centre de la révélation, mais la révélation elle-même en personne. Peut-il être question de distinguer chez lui entre l'élément primitif, l'objet de foi que la conscience doit saisir, et l'élément métaphysique postérieur ? Le dictionnaire de Calw ne paraît pas éloigné de répondre affirmativement à cette question fort actuelle. Après avoir retracé la vie humaine du Sauveur, l'auteur de l'article ajoute : « Quand la pensée des apôtres en vint à *réfléchir* plus profondément sur l'essence du Sauveur qui avait vécu au milieu d'eux et qui était maintenant assis à la droite de Dieu, elle arriva à la conviction que son essence la plus intime était d'ordre divin. Le cri enthousiaste de Thomas : *mon Seigneur et mon Dieu !* (Jean XX, 28) devint *peu à peu* la confession de l'Eglise entière. C'est ainsi que se forma la doctrine (und es bildete sich die Lehre aus) en vertu de laquelle Christ, avant d'avoir vécu sur la terre, aurait existé en forme divine dans le ciel auprès du Père, et aurait donné dans son abaissement, à sa naissance terrestre, la première preuve de son amour désintéressé pour nous, (Philip. II, 5-8 ; 2 Cor. VIII, 9) ; que celui au moyen duquel Dieu, dans la plénitude des temps avait fondé son royaume sur la terre, avait été au commencement l'instrument de la création de toutes choses (1 Cor. VIII, 6 ; Col. I, 16 ; Hébr. I, 2) ; Jean, en particulier, prenant occasion d'un mot énigmatique, reposant sur une mémoire fidèle (*avant qu'Abraham fût, je suis*, Jean VIII, 38), aurait mis à la base de tout son évangile l'idée que Jésus aurait été la parole divine devenue chair. (Jean I, 1-18.) Le rapport de Christ et de Dieu, l'unité et la différence d'essence des deux, n'est nulle part dans l'Ecriture un objet d'enseignement : ce point demeure un mystère auquel on ne touche pas. Plus tard,

l'Eglise, dans la doctrine de la Trinité, a cherché à déterminer ces rapports du Père et du Fils (et du Saint-Esprit) non pas tant en vue de découvrir le mystère que pour s'opposer à des conceptions venant du paganisme, en vertu desquelles Jésus n'aurait été qu'un Dieu subordonné, de second rang (Arius). Les tentatives des théologiens modernes de déterminer l'essence divine de Christ en s'attachant de plus près au Nouveau Testament n'ont pas encore trouvé d'écho dans l'Eglise chrétienne.

N'oublions pas que Jean, qui plus qu'un autre insiste sur la divinité et la préexistence, a dénoncé expressément comme antéchrist celui qui nie la venue de Jésus en *chair*.

Voici un mot caractéristique sur l'œuvre du Sauveur : « Il faut repousser le malentendu en vertu duquel Jésus-Christ aurait dû arracher à son Père, par son sacrifice, la disposition au pardon. Le Nouveau Testament s'oppose à cette idée, en ce qu'il présente souvent ce sacrifice comme établi par Dieu, qui a envoyé son Fils dans ce but. (Rom. III, 25 ; V, 8 ; 2 Cor. V, 21.)

REVUES

Beweis des Glaubens.

Janvier 1885.

Graham : Luther comme homme. — *R. Bendixen :* Saint Paul conquérant. — *W. Buff :* Remarques sur le récit biblique de la création. — Du spiritisme. — Miscellanées de M. *Zöckler*.

Février.

F. W. Otto : Du mal comme puissance positive. — *Buff :* Remarques sur le récit biblique de la création. (Suite.) — *Bendixen :* Saint Paul conquérant. (Suite.) — Mélanges.

Mars.

Schädla : Du rôle des églises libres du temps présent dans le développement du règne de Dieu sur la terre. — *Buff :* Suite des remarques sur le récit biblique de la création. — *Bendixen :* Saint Paul conquérant. (Fin.) — La science théologique et les besoins de l'Eglise. — *A. Müller :* A propos du récit biblique du déluge. — Mélanges.

Revue théologique (de Montauban)

Janvier-Mars 1885.

C.-E. Babut : De l'enseignement de saint Paul sur la vie future. Rapport présenté à la conférence évangélique de Montpellier. — *C. Ducasse :* La morale chrétienne. — *X. :* Le discours de M. le professeur Leenhardt et l'évolutionisme. — Réponse de M. *Leenhardt.* — *J. Monod :* Notes homilétiques. La parabole du semeur. — Bibliographie. — *Wabnitz :* Le vrai sens du mot σαπρά dans la parabole du filet, Math. XIII, 48.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Année 1885. Première moitié.

Grill : Points d'interrogation à propos du prétendu Iahwé de Laotsé. — *M. Wolff :* L'exégèse biblique de Saadia. II. — *W. Böhme :* Juges XXI. — *E. Meyer :* La guerre contre Sichon et les morceaux qui s'y rapportent. — *F. Bœthgen :* Le commentaire sur les Psaumes de Théodore de Mopsueste, d'après un manuscrit syriaque. — *Ryssel :* La traduction arabe de Michée dans les Polyglottes de Paris et de Londres. — *Bacher :* « Yeshouroun. » — Extraits de lettres de *J. Derembourg* à l'éditeur, M. Stade (relatifs à la critique du texte de quelques psaumes). — *Stade :* Mélanges : 7) Le nom de la ville de Samarie ; 8) Jér. XXXII, 11-14 ; 9) 1 Rois XXII, 48 sq. — *Buhl :* Quelques remarques critiques sur le texte des petits prophètes. — *Mosapp :* Osée IV, 4. — Bibliographie.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.

1885. Première livraison.

E. Buss : Questions ecclésiastiques du temps présent. (D'après le manuscrit d'un cours de feu le professeur *Immer*, de Berne, sur la doctrine de l'Eglise et du règne de Dieu.) — *G. Volkmar :* De Jérusalem à Ephèse. Etude comparée des deux versions de l'histoire apostolique selon Paul (dans ses épîtres) et Luc (dans les Actes). — *E. Egli :* Sources de l'histoire de la réformation en Suisse. — Appendice : Analyse de textes pour Pâques.

Revue philosophique

de Th. Ribot.

Février.

H. Lachelier : Les lois psychologiques dans l'école de Wundt. — *E. Beaussire :* Les principes formels et les conditions subjectives de la moralité. — *G. Pouchet :* La biologie aristotélique (4e art.). — Analyses, etc. — *G. Séailles :* La causalité d'après David Hume. — Correspondance : *Regalia :* Téléologie de la douleur.

Mars.

Sikorski : L'évolution psychique de l'enfant. I. Les sentiments. — *A. Binet* et *Ch. Féré :* Hypnotisme et responsabilité. — *P. Regnaud :* L'idée du temps. Origine des principales expressions qui s'y rapportent dans les langues indo-européennes. — *G. Pouchet :* La biologie aristotélique. (Fin.) — *Bernheim :* Sur l'hypnotisme chez les hystériques. — *M. Babier :* La causalité d'après D. Hume. — Analyses et comptes rendus. — Variétés.

Avril.

Guyau : L'évolution de l'idée de temps dans la conscience. — *A. Binet* et *Ch. Féré :* La polarisation psychique. — *Sikorski :* Le développement psychique de l'enfant. II. L'intelligence. — *M. Vernes :* Histoire et philosophie religieuses. Revue générale. — Analyses. Revue des périodiques (allemands). — Nécrologie.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Winer's chaldäische Grammatik für Bibel und Targumim. Dritte Auflage, vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr. Bernhard Fischer, Rabb. emer., Herausgeber des Buxtorf'schen Lexicons. — Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth, 1882.

Talmudische Chrestomathie mit Anmerkungen, Scholien und Glossar, unter besonderer Berücksichtigung der talmudischen Discussion, als Lesebuch zu der von ihm edirten Winer'schen Grammatik, bearbeitet von Dr. Bernhard Fischer, Rabbiner. — Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1884.

Johann Wiclif's lateinische Streitschriften, aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben, kritisch bearbeitet und sachlich erläutert von Rudolf Buddensieg. Mit einer Schriftentafel. — Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth, 1883.

Liber Genesis sine punctis exscriptus. Curaverunt Ferdinandus Muehlau et Aemilius Kautzsch. Editio altera. — Lipsiæ, impensis Joannis Ambrosii Barth, 1885.

Quatre conférences prononcées à Nîmes en février et mars 1885 par C. Dardier, L. Trial, L. Enjalbert, C. Babut. — Nîmes, Peyrot-Tinel & Ce, 1885.

La chanson de Roland. Traduction nouvelle à l'usage des écoles, précédée d'une introduction sur l'importance de la chanson de Roland pour l'éducation de la jeunesse, et suivie de notes explicatives par Edouard Rœhrich. — Paris, librairie Fischbacher, 1885.

La théologie de l'avenir. Exposé et critique de la théologie d'Albert Ritschl, par Julius Thikotter. Traduction de l'allemand avec notes et avant-propos par M. Aguilera, pasteur, précédée d'une lettre de M. le professeur A. Sabatier. — Paris, librairie Fischbacher, 1885.

Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, par A. Réville, professeur au collège de France. — Paris, librairie Fischbacher, 1885.

LA DOCTRINE DU PÉCHÉ

PAR

L. DURAND

Comment devons-nous concevoir et présenter la doctrine du péché pour que notre enseignement, en restant conforme à celui du Christ, réponde aux expériences et aux besoins de notre époque, et rattache nos contemporains à l'Evangile?

La question proposée à l'examen de la Société pastorale présente certaines particularités qui attirent dès d'abord l'attention. Cette question, dans les termes qui la formulent, paraît impliquer l'affirmation qu'il y a un desaccord, une disharmonie entre la doctrine du péché telle qu'on la présente d'ordinaire parmi nous et les expériences ou les besoins de notre époque ; et l'on demande s'il n'y aurait pas une autre manière de la concevoir et de la présenter qui, tout en restant conforme à l'enseignement du Christ, à cet enseignement dégagé de toute surcharge humaine, pourrait rattacher à l'Evangile nos contemporains que les formules de la théologie traditionnelle en éloignent.

Si nous avons bien compris les termes dans lesquels la question nous est posée, nous savons ce que nous avons à faire, et la marche à suivre dans ce travail nous est toute tracée. Nous sommes en présence de deux questions qu'il importe de distinguer : la première, quels sont les expériences et les besoins de notre époque qui exigeraient une revision de la doctrine du péché dans le but de la rendre acceptable pour les hommes de notre temps? — la seconde : la doctrine traditionnelle est-elle de tout point conforme à celle du Christ, ou bien y aurait-il

quelque amendement à y apporter, qui pourrait avoir pour effet de rattacher nos contemporains à l'Evangile ?

Et d'abord, *les expériences et les besoins de notre époque !...* de quoi s'agit-il ? — S'agirait-il peut-être d'expériences faites dans la sphère de la moralité, et de découvertes aussi nouvelles, aussi surprenantes que celles qu'on voit éclore tous les jours dans le domaine de la science et de l'industrie ? Aurions-nous par hasard des faits bien constatés, des expériences concluantes à opposer victorieusement à la vieille doctrine du péché, de sa profondeur, de son universalité, de la culpabilité qu'il fait peser sur celui qui le commet? Aurions-nous trouvé le secret de nous en affranchir, ou, que sais-je ? de faire parler à la conscience humaine un autre langage que celui qu'elle a parlé dans les siècles passés ? La civilisation moderne serait-elle parvenue à tarir la source des vices et des crimes qui sont la honte de l'humanité, et nous serait-il permis d'espérer que grâce au progrès des lumières, ou à quelque inoculation merveilleuse nouvellement découverte, cette plaie du péché, assimilée jadis à la lèpre, devrait prendre un nom moins tragique et finirait bientôt par disparaître complètement ?... Mais je m'arrête : continuer sur ce ton, cela deviendrait une mauvaise plaisanterie. Il est évident que, dans le domaine de la moralité, nos expériences, hélas ! ne nous apprennent rien de nouveau et ne nous obligent nullement à modifier au fond la doctrine que nous avons héritée de nos pères.

Quelles sont donc ces expériences et quels sont ces besoins de notre époque auxquels on fait allusion ?... Ou je me trompe fort, ou il ne peut être ici question que des expériences, des observations et des prétendus résultats acquis dans le domaine des sciences naturelles, et j'ajoute, des besoins de la pensée moderne, de ses aspirations toujours plus accentuées à ranger tous les phénomènes de la vie sous une même loi, sous la commune loi de la nécessité. — En effet, dans un récent ouvrage sur le péché, voici ce que nous lisons : « En général, notre siècle tend à voir dans la marche de l'humanité, non pas un recul, mais un progrès continuel. Sortant de la grossièreté et de la barbarie, la race d'Adam s'avance d'un pas lent vers le

but qui lui est assigné de Dieu. L'âge d'or doit être placé non pas en arrière mais en avant. L'idéal est dans l'avenir et non dans le passé. Ces propositions de la philosophie contemporaine semblent justes et bien difficilement attaquables, et les sciences naturelles opposent un *veto* formel à l'idée traditionnelle d'une chute de l'humanité... Darwin, ajoute-t-on, a prouvé que l'homme n'est qu'un anneau de la chaîne animale, qu'il s'est développé lentement, en partant d'un prototype inférieur. La notion même de création immédiate paraît intenable pour l'homme comme pour tout l'univers. Sans suivre un instant le darwinisme matérialiste, et tout en maintenant haut et ferme (?) le sentiment religieux et ses postulats nécessaires, nous nous refusons à admettre l'idée grossièrement anthropopathique de la Genèse. Bien qu'elle soit plus commode, l'esprit sent que cela est faux. Une conception plus belle s'est fait jour, et renonçant à imaginer un Dieu semblable à nous, elle voit dans l'Eternel la force qui conditionne toute activité ; l'Etre suprême ne vient pas au monde directement pour le travailler ; il ne nous apparaît qu'au travers de ses œuvres et dans la manifestation des lois absolues de la nature. Ces lois, expression immuable de la volonté d'en haut, ont lentement amené l'homme à son état actuel. »

Ces idées ne sont point particulières à l'auteur que nous venons de citer ou de résumer. Le point de vue dominant de la science contemporaine, en effet, c'est que tous les phénomènes, tant ceux de l'ordre dit moral que ceux de l'ordre physique, — si tant est qu'on fasse encore cette distinction, — se produisent en vertu de lois nécessaires, et que, au fond et en dessous des apparences du moment, tout ce qui est doit être : tout est dans l'ordre. Que le principe des choses soit appelé Dieu ou Nature peu importe: tout est nécessaire, tout s'explique par l'enchaînement des causes, tout se résout dans l'unité, dans l'harmonie suprême. C'est là ce qu'on nous vante sur tous les tons comme le point de vue moderne, devant lequel les vieilles doctrines du christianisme doivent se résoudre à baisser pavillon. Chose étrange ! la liberté, comme on l'a dit, qui est le mot de la société moderne, n'est pas le moins du monde celui de la science

moderne. Au reste, ceci n'est pas précisément nouveau : la science a toujours eu une peine infinie à accepter l'existence de la liberté, et la raison en est facile à comprendre. Il faut qu'elle trouve partout la raison d'être, la nécessité logique ou naturelle des choses. Partout où elle va se heurter à une cause libre, elle se trouve déconcertée. Voilà pourquoi la science a tant de peine à accepter le Dieu personnel et libre, et le surnaturel qui est la manifestation de la liberté divine, et non moins de peine à accepter la liberté de l'homme et le péché, qui en est non pas la conséquence nécessaire mais l'accident et l'abus. Aussi la science moderne, ou ce qu'on appelle de ce nom, au lieu de résoudre le problème du mal, a-t-elle pris le parti de le nier. Elle ne connaît qu'un Dieu loi et un homme fatalement déterminé. Tout ce qui est doit être, nous dit-elle. Dès lors le mal n'est plus rien de positif, de réel. C'est une apparence purement subjective. Ce qui nous apparaît comme péché et comme mal ne l'est qu'à notre point de vue borné. C'est un moment, c'est un échelon à franchir dans le développement naturel et nécessaire de l'humanité. Pour Dieu, il n'y a point de mal ; tout est organisé pour le bien et, en définitive, tout est bien. Le mal n'est pas un faux ton ; c'est tout au plus une dissonance qui contribue à la perfection d'une savante harmonie. Et pour nous en tenir à l'homme, l'homme ne pouvait commencer que par l'animalité. Même en admettant qu'il ait reçu de Dieu ou de la nature des aptitudes spéciales, même en admettant chez lui, à l'origine, une virtualité spirituelle, cette virtualité ne pouvait se développer qu'à travers la lutte. Il y a longtemps déjà, M. Scherer nous le disait : « La vie de l'homme est un développement, et le point de départ de ce développement est l'animalité. Or la loi propre de l'animalité, c'est la satisfaction. Mais tandis que la chair est là, dès le commencement, avec tous ses instincts et toutes ses exigences, l'esprit, lui, ne s'éveille, ne se forme, ne se produit que peu à peu.... Le péché apparaît sous la forme d'une dualité de la nature humaine : la chair lutte avec l'esprit et l'emporte ; la nature sensible nous sollicite à l'agréable, au plaisir ; la nature spirituelle au bien, et entre ces deux sollicitations, entre ces deux satisfactions de

genres différents, on comprend comment le péché a pu (ou plutôt a dû) prendre naissance. »

Lois nécessaires, régissant la nature entière et l'homme lui-même envisagé comme étant purement et simplement un être de nature, — et, en particulier, loi du développement, loi du progrès, de bas en haut, du moins au plus, de l'imparfait au mieux et au parfait, voilà ce qui résulte, nous dit-on, de l'expérience, de l'observation, de l'étude scientifique. Et voilà ce qu'on oppose à la doctrine traditionnelle du péché, à cette doctrine qui met, dit-on, la perfection au commencement, qui fait sortir l'homme accompli des mains du Créateur comme la statue idéale de celles de l'artiste, — qui fait, par conséquent, du péché une chute et présente l'état actuel de l'humanité comme un état de profonde déchéance et de perdition, découlant de la faute commise par notre premier père.

Lois nécessaires, — et nécessité d'un développement lent et graduel pour l'homme comme pour tout être vivant ; il y a là deux idées ou deux thèses qui, bien que connexes, peuvent être distinguées et doivent l'être.

L'idée de développement en ce qui concerne l'être spirituel, l'idée que l'homme ne peut pas avoir été créé tout d'une pièce et accompli, nous n'hésitons pas à l'admettre, et nous estimons par là rester fidèles aux enseignements de la Parole de Dieu dans la bible, tout autant que nous soumettre à cet autre enseignement que Dieu nous donne dans le livre de la nature et que nos savants se sont vus, peut-être, obligés de rappeler à MM. les théologiens. Comme l'observe fort judicieusement Martensen, la doctrine de la création n'est point en opposition avec celle d'une genèse, d'une naissance, d'un développement progressif, d'un devenir. En ce qui concerne l'homme primitif, le document biblique renferme à ce sujet de précieuses indications ; il nous fait assister en quelque sorte à l'éducation progressive de celui que Dieu a fait virtuellement à son image, sans doute, mais qu'il appelle dès le premier jour à être ouvrier avec lui, c'est-à-dire à réaliser cette image de Dieu par une libre activité. Ce qu'on a dit dès longtemps de la nature, qu'elle ne fait pas de sauts brusques, on peut le dire, et bien plus encore,

de l'œuvre de Dieu dans le domaine spirituel. L'économie de ses révélations nous en fournit la preuve, et il serait aisé de citer de nombreuses paroles du Sauveur qui font allusion à cette marche lente et progressive de l'œuvre spirituelle : c'est une naissance, et celui qui naît ne naît pas homme fait ; c'est le semeur qui jette la semence, c'est le grain qui germe, qui produit la plante, la plante qui grandit et enfin fructifie ; c'est le grain de moutarde qui avec le temps devient un grand arbre, etc. Aussi écartons-nous d'une main ferme et sans hésitation les idées fantaisistes, aussi peu scripturaires que peu raisonnables, qu'on rencontre chez les anciens docteurs, lorsqu'ils tracent de l'homme primitif, de notre père Adam, un portrait impossible, faisant de lui non seulement au physique, mais au moral, l'homme accompli, l'homme parfait, doué de toutes les qualités de l'intelligence, du cœur et de la volonté, et, pour tout dire, lui attribuant la sainteté. On croyait par là faire ressortir d'autant plus l'état de profonde déchéance dans lequel la chute nous a plongés. Mais on oubliait que la sainteté ne peut pas être donnée, qu'une sainteté créée ne serait plus la sainteté ; que la sainteté doit être voulue et conquise, en un mot, que pour l'être moral elle est le but et ne peut pas être le commencement. Ce sont là des choses sur lesquelles nous sommes, je crois, tous d'accord aujourd'hui, et j'ajoute, pour lesquelles nous pouvons en appeler hardiment au témoignage de la parole de Dieu.

Nous admettons donc en plein l'idée d'un développement pour l'être spirituel, et personne n'aura le droit de nous reprocher de mettre l'idéal, la perfection au commencement. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par développement. — Nécessité du développement et *développement nécessaire*, ce sont là deux choses fort différentes, je l'ai dit, mais qui se mêlent d'une manière indissoluble dans l'esprit de beaucoup de penseurs et de théologiens. Toute la question est de savoir si le développement ne pouvait avoir lieu pour l'être moral qu'à travers le péché et par le péché, — ce mot perdant la signification que lui donne la conscience, et ne pouvant plus être appelé une chute que de la même manière dont on a pu dire que chaque pas est une chute, et de la marche qu'elle est une suite de chutes.

L'homme est-il devenu homme, à partir de l'animalité pure et simple, par un développement régi par des lois nécessaires ? Ne sommes-nous rien de plus qu'un animal perfectionné à l'aide de milliers et de milliers de siècles par des procédés dont la nature a le secret, secret que les observateurs à la mode seraient enfin parvenus à déchiffrer ? — Ou bien encore, — écartant d'entrée une opinion qui ne saurait trouver place parmi des hommes qui arborent le drapeau du spiritualisme, de la religion, que dis-je ? du christianisme, — admettrons-nous que l'homme, créé avec des aptitudes ou des virtualités spirituelles, n'en a pas moins commencé et dû commencer par un état près voisin de la pure animalité, et que son développement a dû avoir lieu nécessairement à travers la lutte de sa nature spirituelle contre des instincts et des besoins d'un autre ordre, si bien que le péché ne serait autre chose que l'ensemble des accidents inévitables de cette lutte longtemps inégale d'éléments fatalement contraires ?

Il ne manque pas aujourd'hui de théologiens sérieux, chrétiens de nom et, ce qui vaut mieux, d'intention, qui sont entrés dans cette manière de voir, et je présume que ce sera celle que plusieurs nous proposeront, avec force précautions oratoires, dans le but de réconcilier les hommes de notre génération avec la doctrine chrétienne, avec l'Evangile. Dès lors, voici, pour eux, comment les choses se présentent : l'existence, faut-il dire l'*histoire*, de l'humanité et celle de chacun de nous individuellement, se présente comme une sorte de naissance à la vie spirituelle et comme un progrès lent mais incessant, sans chute ni recul, vers le but moral, vers l'idéal que nous portons en nous. C'est une aspiration à Dieu et au bien ; c'est en cela que consiste l'image de Dieu en nous ; nous sommes de la race de Dieu, oui, et même appelés, comme le dit le Sauveur, à devenir moralement parfaits comme notre Père céleste est parfait. C'est là le vrai titre de noblesse de l'humanité, ce qui la distingue du reste de la nature, ce qui donne à sa vie une signification et un prix infinis. La tâche est immense ; le progrès lent mais assuré, et le péché, résultat inévitable de la lutte de l'esprit contre les éléments inférieurs de notre nature,

ne peut disparaître que peu à peu. La conscience que nous en avons, comme péché, n'est autre chose que le sentiment profond, et voulu deDieu, de la distance qui nous sépare de l'idéal, sentiment pénible, douloureux, mais stimulant salutaire et indispensable. Après cela, on fait une place à Jésus-Christ et même une grande place. Jésus-Christ achève la création spirituelle; il est l'instrument de Dieu pour cette œuvre. C'est lui qui la mène à sa dernière fin. En Christ l'idéal humain a été réalisé. Quand nous le contemplons, quand nous nous attachons à lui, le sentiment religieux trouve un puissant appui; nous entrons dans une communion de plus en plus intime avec Dieu notre Père; nous devenons membres du corps de Christ et l'habitation du Saint-Esprit.

C'est ainsi que des hommes chrétiens encore d'intention, des théologiens désireux de rester sur le terrain d'un spiritualisme élevé et sur un terrain vraiment religieux, s'efforcent de réconcilier le monde avec l'Evangile.

Et pourtant il est de toute évidence, selon nous, que ce système est en opposition flagrante, d'abord avec les faits de conscience, lesquels sont réduits à n'être plus qu'une bienfaisante illusion, et ensuite avec les faits qui sont à la base de l'Evangile lui-même et qui le constituent.

Je sais bien tout ce qu'on va nous dire à l'appui de cette conception. On nous dira que l'enseignement de Jésus-Christ ne parle pas de l'origine du péché, qu'il ne fait nulle part allusion à son entrée dans le monde par la faute de notre premier père. On nous dira que Jésus ne se préoccupe que de la situation actuelle et qu'il insiste uniquement sur la nécessité de cette naissance spirituelle et de cette vie supérieure à laquelle il nous convie et dont il est la source jaillissante. Après cela, on nous citera peut-être les paroles de saint Paul au XVme chap. de la 1re ép. aux Corinthiens, v. 45-49, qui semblent favoriser le système proposé et tout ramener à l'antithèse du premier et du second Adam, le premier nécessairement terrestre et imparfait, le second céleste et esprit vivifiant; on nous citera en particulier cette parole, qui ne laisse pas de causer quelque embarras : « Ce qui est spirituel n'est pas le premier;

c'est ce qui est animal ; ce qui est spirituel vient ensuite. » — Sans entrer dans une discussion de détail de ces textes et de bien d'autres qu'on pourrait avancer, — discussion qui nous entraînerait beaucoup trop loin, — nous nous bornons à observer que, incontestablement, pour tout esprit non prévenu, Jésus voit dans le péché autre chose que le but *non encore atteint ;* il y voit bien plutôt *le but manqué* et il se présente, lui, non comme un puissant initiateur seulement, mais comme un Réparateur, comme un Sauveur : « le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Il n'y a pas dans l'enseignement de Jésus-Christ de parole plus nette et plus claire que celle-là. Mais il y a quelque chose de plus et de mieux qui vient trancher la question, si elle pouvait être douteuse, et écarter, pour quiconque veut demeurer chrétien, le système qui fait du péché une condition naturelle et inévitable du développement de l'homme dans les voies de la spiritualité. C'est ici que nous devons nous rappeler toute l'importance de cette parole du Sauveur : « *Je suis* la vérité ! » — La vérité, en effet, ce ne sont pas seulement ses paroles qui nous l'enseignent. Sa personne même est la vérité et *sa personne*, ici, déciderait pour nous la question s'il y avait quelque hésitation possible. Si le développement de l'homme spirituel avait pour condition nécessaire le passage à travers le péché, nous serions forcés de choisir entre l'une ou l'autre de ces deux alternatives : ou bien, Jésus n'a pas été véritablement homme ; sa sainteté n'a pas été une sainteté humaine ; — ou bien, si son humanité est quelque chose de réel, nous devrions nous résoudre à admettre qu'il a nécessairement connu par une expérience personnelle ce que c'est que le péché, qu'il est parvenu peut-être à la sainteté parfaite, qu'il a réalisé l'idéal, mais non sans avoir passé par la crise, je ne dis pas de la tentation, mais du péché lui-même. Jésus-Christ homme aurait connu le péché avant d'en triompher. — Il n'y a pas besoin d'un grand effort de pensée pour voir où cela nous mène : nous retombons, ou bien dans le vieux rationalisme qui faisait de Jésus un simple homme, un sage un peu meilleur que les autres, un modèle si l'on veut, mais rien de plus ; — ou bien, nous aboutissons au

rationalisme moderne, au rationalisme à la Strauss, pour qui Jésus n'est point un être réel mais un mythe, un être fictif que la tradition a revêtu de toutes les qualités qui, dans l'imagination de l'homme, constituent son idéal.

M. Colani le disait fort bien jadis : « la distinction entre le développement et le péché est on ne plus importante pour la christologie. Le Christ qu'exigerait votre anthropologie, écrivait-il à son ami Scherer, serait un Christ sans développement, un Christ purement surnaturel. Je ne sais ce qu'en dirait l'orthodoxie qui, elle aussi, ne sait affirmer la pureté de Jésus qu'en lui enlevant, de fait, son humanité ; mais il est évident que votre christologie serait en contradiction avec tous les instincts de la théologie moderne. Pour ma part, je modifierais plutôt l'anthropologie, de manière à y faire une place au Sauveur : le péché ne peut pas être inséparable de la notion d'homme, puisque Jésus a été sans péché. »

Le même auteur ajoutait : « Je vous accorde qu'un être fini est nécessairement soumis à un développement ; en résulte-t-il qu'un être fini soit nécessairement aussi un être pécheur ? la notion du péché est-elle inséparable de la notion d'homme ? Je ne puis l'admettre, car un développement dans la sainteté n'a rien qui me semble contradictoire. »

Cette thèse, nous la soutenons encore. On n'arrive à faire du péché une nécessité du développement qu'en niant carrément la liberté, en se jetant dans les voies d'un déterminisme absolu, d'après lequel tout ce qui est doit être et la vie morale elle-même n'est plus qu'une forme de la nécessité.

Nous avons, j'en conviens, beaucoup de peine à nous représenter l'état de l'homme primitif et les conditions de son développement, et cela se comprend puisqu'il s'agit d'une situation complètement en dehors de notre expérience. Mais il y a des hypothèses permises, des hypothèses nécessaires, qui se justifient quand elles fournissent l'explication des faits, de tous les faits dont nous cherchons l'explication. Ici, la théologie a commis plus d'une méprise, nous l'avons déjà dit à propos d'Adam présenté comme l'homme parfait, et on en a commis d'autres encore dans les temps modernes. Quant à moi, admet-

tant la nécessité et le fait du développement, je ne saurais m'en tenir à l'idée, souvent émise et diversement présentée, d'après laquelle l'homme aurait été, même à l'heure de l'épreuve morale, dans un état d'enfance, d'enfance innocente, ou pour parler plus exactement, d'indifférence morale. C'est bien alors, quoi qu'on en dise, que la chute se présente comme quelque chose de nécessaire, d'inévitable ; en tout cas, c'est bien alors qu'on est mal venu de parler de responsabilité et d'attacher à une faute d'enfant, commise dans de telles conditions, la gravité et les conséquences tragiques que la doctrine traditionnelle lui attribue. Non, si je croyais pouvoir dire quelque chose sur ce point, je me représenterais plutôt le développement de l'homme comme une éducation et le Père céleste comme l'éducateur. Le récit biblique, sans que nous songions à en presser la lettre, fournit à cet égard de précieuses indications. L'éducation est créatrice à sa manière : nous sommes fils de nos pères non seulement par la naissance mais par l'éducation qui nous est donnée par eux et par la société de nos semblables. L'homme abandonné dès son jeune âge à lui-même, dans le désert, dans la compagnie des bêtes, ne devient pas un homme, l'expérience nous l'apprend, mais reste ou devient un animal. L'esprit seul peut éveiller l'esprit. L'homme n'a pu devenir homme que par l'éducation de son Père céleste, du père des esprits. Encore une fois, nous n'essaierons pas de nous représenter la chose ; nous ne nous abandonnerons pas aux caprices d'un anthropomorphisme enfantin. Ici, comme ailleurs, la création sera toujours pour nous incompréhensible ; seulement nous disons qu'ici la création a dû être une éducation ; et cette éducation a dû mener l'homme jusqu'au moment où étant, non pas saint, mais en pleine possession de lui-même, mais réellement une personne, il a pu être soumis à l'épreuve morale qui devait décider de son avenir. Dieu n'a pas pu appeler l'homme à marcher, c'est-à-dire à vouloir et à obéir, avant qu'il fût capable de marcher. Ce n'était plus l'enfant, c'était l'homme. Et c'est bien ainsi que la Bible nous le présente : il est capable de donner des noms à tous les animaux, ce qui suppose un travail d'observation et d'intelligence, une étude,

un commencement de science, qui se traduit par la parole, par le langage. Surtout, l'homme est capable de sentir les privilèges qui le distinguent de tous les êtres qui l'entourent et dont il ne peut pas faire sa société. En outre, il est capable d'entrer dans les relations de la famille. Il est capable, enfin, de recevoir un commandement et d'en comprendre la portée. Bref, il n'est plus un enfant.

En résumé, pour nous, l'homme n'a pas été créé parfait ; il n'a pas été créé saint, et il n'a pas davantage été fait tout d'une pièce et d'un seul coup, comme intelligence, comme esprit personnel. Il est devenu homme, il est devenu majeur, si j'ose m'exprimer ainsi, par l'éducation de son Père céleste. Comment cela s'est-il fait et dans combien de temps ? je n'en sais rien. S'il vous faut des siècles, à moi ne tienne : pour l'Eternel un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour. Mais ce que je sais bien, c'est que la science qui demande des siècles et même des milliers de siècles pour que l'homme embryonnaire soit devenu l'homme fait, ne me dit pas comment les siècles ont pu accomplir ce miracle, comment l'esprit a pu sortir de la matière, ni même, en admettant qu'un Dieu ait mis à l'origine, dans ce qui devait devenir l'homme, une virtualité spirituelle, comment cette virtualité a pu éclore et s'épanouir au sein de l'animalité, dans la lutte contre ce qui lui était contraire et sans le secours d'une éducation spirituelle. Ici c'est bien l'observation des faits, c'est bien l'expérience qui dit aux savants : impossible !

Nous postulons donc, hypothétiquement, une éducation spirituelle pour faire parvenir l'homme à la pleine possession de la vie personnelle. Mais surtout, nous écartons d'une main ferme l'idée d'une perfection innée, d'une sainteté créée. La sainteté reste le but. Entre la pleine possession des conditions qui constituent la personnalité et la pleine réalisation du but pour lequel la personnalité morale existe, il y a loin encore, très loin. On ne peut donc pas nous accuser de mettre l'idéal en arrière, au commencement. Seulement nous soutenons que l'homme était appelé à marcher vers le but par le chemin de la liberté, ce que n'admettent pas, le plus souvent, les systèmes

qu'on nous oppose, et c'est sur ce point que nous devons nous arrêter encore un moment.

Dans le système qui fait du développement de l'homme un développement régi par des lois nécessaires, et du péché, par conséquent, un moment inévitable, les faits de conscience sont faussés, travestis, et les fondements mêmes de l'Evangile renversés. Il ne nous en reste rien. — Nous reste-t-il au moins quelque chose? Avons-nous une explication rationnelle de ces phénomènes de la vie, dont on ne conteste pas la réalité et dont on cherche à se rendre compte ? En d'autres termes, le développement lui-même, le développement et le progrès, de bas en haut, dans le sens de la spiritualité, nous l'explique-t-on ? — Nous avons affaire à des théologiens ou à des philosophes qui, ne l'oublions pas, répudient hautement les vues matérialistes : ils sont, du moins ils voudraient rester spiritualistes. L'homme n'est pas purement et simplement un animal ; il y a en lui un germe divin, une virtualité spirituelle qui doit se faire jour et qui doit triompher, mais qui ne peut se faire jour qu'à travers la lutte, une lutte où le péché a sa place nécessaire. Seulement, il est bien entendu qu'il n'y a pas pour lui de vraie liberté : le moi est toujours déterminé. On s'élève avec force contre l'idée de la liberté conçue comme pouvant poser un commencement nouveau, ou, selon l'expression de M. Fréd. Chavannes, « comme la puissance permanente, au sein de la volonté, de persister dans une détermination antérieure ou de l'abandonner, en d'autres termes, dans la faculté de reviser les motifs. » Non, dit-on, le moi est toujours déterminé, et la volonté n'est que l'exposant de ce moi déterminé. Après cela et malgré cela, on parle de progrès, de progrès de bas en haut. J'avoue que je n'y comprends plus rien. Nous partons d'en bas, dites-vous, d'un état voisin de l'animalité. Le moi humain est déterminé par la constitution même de son être, et déterminé dans le sens d'une prédominance des éléments inférieurs de sa nature. Par là, vous expliquez fort bien, trop bien, comment ce qu'on appelle le péché a pu ou plutôt a dû prendre naissance. Mais le progrès dont vous parlez, le mouvement en avant et en haut que vous postulez et qui constitue, dites-vous, la véritable vie de l'homme,

comment l'expliquerez-vous et d'où le ferez-vous sortir? Avec votre théorie du moi toujours déterminé, d'une volonté qui n'en est que l'exposant, d'une liberté relative qui n'est à proprement parler que la spontanéité, et à laquelle vous refusez la possibilité de poser un commencement nouveau, comment expliquerez-vous que le péché qui est là au début, qui est là par la force des choses, qui est une détermination du moi, comment, dis-je, expliquerez-vous qu'il puisse jamais être surmonté, que l'échelon de l'animalité puisse jamais être franchi, que l'esprit puisse jamais triompher ?.. Au point de vue d'un moi toujours déterminé, ce qu'il y aurait à prévoir et à attendre, c'est que ce moi déterminé par les sollicitations naturelles de la chair, s'y fixât de plus en plus : commençant par l'animalité, il ne peut, le système admis, que continuer et finir par l'animalité. Comment pourrait-il en sortir, comment pourrait-il s'élever à une existence plus noble, plus spirituelle; comment pourrait-il agir sur lui-même?

C'est évidemment le point faible, très faible du système ; c'est le défaut de la cuirasse; tous ceux qui ont combattu le point de vue exposé jadis par M. Scherer l'ont bien vu, et je ne sache pas qu'il ait jamais été répondu à leurs objections. M. Scherer avait bravement abordé la question à propos de la conversion qui restait pour lui un fait psychologique et moral dont il ne songeait point à contester la réalité : « Si les volitions, disait-il, ne sont que l'expression d'un moi déterminé ; si la volonté n'est pas une puissance neutre et par là capable de réagir contre les penchants de l'individu, comment celui-ci peut-il se déterminer dans un sens entièrement contraire à sa direction morale antérieure? comment peut-il se convertir? »

M. Scherer essayait de répondre à la question et il le faisait comme suit : d'abord, « l'homme peut se convertir par un effet de la connaissance; il n'apprend pas seulement ce qu'il veut apprendre; il apprend sans cesse et malgré lui,... c'est ainsi que l'homme se modifie à toute heure. »

Tant qu'il ne s'agit que de ces modifications involontaires que le moi subit mais ne produit pas, le système reste intact. Ce n'est pas le moi qui se modifie ; c'est le moi qui est modifié par

des influences diverses venant du dehors. De cette manière vous expliqueriez facilement que, sous l'action de certaines influences, et d'influences essentiellement identiques, tous les hommes se convertissent ou plutôt s'améliorassent peu à peu ; mais vous n'expliquez point ce qu'il y a de spécial dans le fait de la conversion, tel que vous l'avez vous-même défini ; surtout vous n'expliquez pas comment celui-ci se convertit et tel autre ne se convertit pas. Il en serait de l'homme comme d'une plante qui ne produit que des branches gourmandes, sans fleurs ni fruits, dans un sol et dans une atmosphère qui ne lui convient pas ; transplantez-là dans une terre plus riche, sous un ciel plus clément ; cultivez-la et elle se développera, elle portera des fruits excellents. Mais c'est ce qui n'a pas lieu. — Il faut trouver autre chose, car il y a des changements dans lesquels le moi agit sur lui-même. Comment expliquer cela? — « On n'a pas assez remarqué, nous disait-on, que cette action volontaire est nécessairement indirecte. Elle s'accomplit au moyen de l'attention;... en détournant son attention de la satisfaction immédiate, pour la porter sur l'idée du bien, de sa majesté, de ses droits, l'homme se met en contact avec des considérations qui vont devenir des motifs déterminants. » — Mais, en disant cela, on oubliait ce qu'on avait dit quelques pages plus haut : que pour s'approcher ou s'écarter d'une puissance, il faut que l'homme ait un motif d'agir ainsi ! — C'est là ce que nous rappelions à M. Scherer. — M. Colani, à son tour, lui disait : « Vous convenez que quelquefois le moi agit sur lui-même. Je n'en demande pas davantage ; c'est bien là le grand inintelligible dont vous parlez quelque part, le levier fonctionnant sans point d'appui. » — Enfin, M. Chavannes écrivait : « Il est évident à nos yeux que la connaissance et l'attention ne suffisent pas pour expliquer la conversion. La volonté est active dans ces deux actes de l'intelligence ; elle en est la cause première. Sans bonne volonté on ne parvient jamais à connaître, et l'attention ne se porte que là où la volonté est disposée d'avance à la diriger. »

Ce qui précède n'est point une digression. Sans parler de la conversion au sens spécial et chrétien du mot, qui ne voit que

dans le système d'un commencement dans l'animalité, et du développement, du progrès, s'accomplissant à travers la lutte, tout reviendrait à une conversion de chaque jour ou de chaque instant ; c'est-à-dire que l'homme, enveloppé d'abord dans les langes de l'animalité, devrait s'en affranchir peu à peu. Or, on ne voit absolument pas au point de vue de cette théorie du moi déterminé, toujours déterminé, sans liberté, on ne voit pas comment pourrait s'expliquer le développement, le progrès de bas en haut, et, pour tout dire, l'éclosion et le triomphe de l'esprit. Sans la liberté du moi, vous ne nous expliquez pas mieux le plus petit pas en avant pour sortir de l'animalité que vous ne nous expliquez la conversion.

Résumons : l'homme n'est pas simplement un être de nature, soumis à des lois nécessaires. De même que le Dieu vivant, personnel et libre, domine la nature qui est son œuvre, ainsi le moi humain, fait à l'image de Dieu, est appelé à dominer ce qui constitue en lui la nature. En ce sens, il est *surnaturel ;* il est esprit ; il a conscience de lui-même ; il dit *moi ;* il veut, et s'il porte en lui le sentiment de l'obligation, s'il a conscience d'une loi qui l'appelle au bien et le tourne vers Dieu, cette loi ne le détermine point d'une manière fatale.

Ce qu'il est, ce que Dieu veut qu'il soit, il faut qu'il le devienne ; ce qu'il a reçu, il doit le faire sien par une libre détermination. Il est appelé à être par lui-même, à être *causa sui*, autant que cela peut se dire d'une créature.

Ceci implique la possibilité d'une déviation, d'une chute. Sans la possibilité de désobéir, point d'obéissance qui mérite ce nom, point de moralité.

Ceci implique aussi la nécessité de l'épreuve, mais nullement celle du péché.

Si la désobéissance, si le péché se produit, il ne pourra qu'être constaté, mais non expliqué. Le péché est, par excellence, l'irrationnel , il n'a pas sa raison d'être ; il est ce qui ne doit pas être.

Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en comprendre la possibilité, impliquée dans les conditions d'existence de l'être moral ; mais que cette possibilité soit devenue une réalité, c'est

ce que nous ne comprendrons jamais. Prétendre expliquer le péché, c'est déjà le nier. Nous ne le connaîtrons jamais mieux qu'en reconnaissant qu'il est inexplicable.

Enfin, puisque le péché est là, nous devons admettre, sans nous embarrasser des questions d'interprétation du récit biblique et en accordant à ce sujet une grande latitude, qu'il y a eu au commencement de l'histoire de notre race un accident qui en a déterminé le cours.

En conséquence, nous repoussons tout système qui, avec l'ambition d'expliquer le péché, ne fait autre chose qu'en dénaturer la notion telle qu'elle est écrite dans la parole de Dieu et dans la conscience humaine. Ces systèmes, bien loin de répondre aux besoins de la conscience des hommes de notre temps, ne sont faits que pour l'énerver toujours davantage. En outre, quel que soit déjà l'énervement des consciences, ils rencontrent, même chez les gens du monde, une répulsion instinctive dès qu'on les fait descendre des nuages et qu'on en tire les conséquences rigoureuses dans la pratique. Enfin, avec leur théorie des lois nécessaires et du moi toujours déterminé, sans liberté, ils ne parviennent pas plus à expliquer le mouvement de la vie intellectuelle et morale qu'ils ne satisfont aux exigences fondamentales de la conscience.

Mais, nous dira-t-on, c'est bien vous qui, jusqu'ici, êtes resté dans les nuages; c'est bien vous qui venez de faire de la théorie. Consentez enfin à descendre sur le terrain de la réalité. Vous nous avez parlé de l'homme primitif, de ce qu'il était ou plutôt de ce qu'il a dû être, à votre gré, et vous nous avez dit ce qu'a été sa chute ou son péché. Inutile de discuter sur tous ces points qui sont complètement en dehors de notre expérience et sur lesquels nous ne possédons pas de documents vraiment historiques. Nous avons quelque chose de mieux à faire qu'à bâtir des théories en l'air. Plaçons-nous en face de la réalité, de l'humanité telle que nous la connaissons, telle qu'elle est en nous et autour de nous. Que voyons-nous?

Le péché est universel; il est héréditaire, il est radical; c'est vous-mêmes qui le dites. Nous constatons dans la race hu-

maine et dans l'homme individuel un combat entre les deux éléments constitutifs de notre être. C'est dans cette lutte que la conscience s'éveille, que l'esprit se développe, s'affirme et parfois triomphe ; oui, somme toute, nous constatons un progrès, un mouvement de bas en haut, *excelsior !*.. N'est-ce pas là, pour nous, les conditions normales de la vie ? A quoi bon chercher autre chose et venir compliquer par vos dogmes vieillis une situation déjà assez compliquée par elle-même ? — Quand nous disons que cette situation est celle que Dieu a voulue pour nous, vous nous accusez de faire de Dieu l'auteur du mal, d'effacer la vraie notion du péché et de faire de la conscience une illusion, que sais-je ? un mensonge !.. Mais quoi ! faites-vous plus ou mieux que nous ? Ne dites-vous pas, vous aussi, que le péché est dans notre nature ? Or, que cette nature pécheresse soit la *seconde* nature, comme vous la nommez, ou la première, qu'importe ? Est-elle pour cela moins nature, et cette loi qui règne dans nos membres, comme le dit saint Paul, est-elle moins une loi fatale ?.. Si, là où il n'y a pas de liberté, il ne peut pas non plus être question de péché, pourquoi parlez-vous encore de péché ? Si, avec un moi déterminé, on ne comprend pas les reproches que la conscience nous adresse, expliquez-vous mieux que nous le langage qu'elle ne cesse de nous faire entendre ?.. Enfin si Dieu a permis, si Dieu a voulu que la faute de nos premiers parents *créât* cette situation dont nous pâtissons et fît de la vie humaine ce qu'elle est pour nous, Dieu n'est-il pas, dans votre système comme dans le nôtre, le véritable auteur de cette situation que vous prétendez être anormale et que vous vous efforcez de ne pas faire remonter jusqu'à la causalité divine ?

Il y a là, nous devons le reconnaître, de graves difficultés ; et pourtant ces difficultés, je le dis d'entrée, ne sont pas de nature à nous faire abandonner le point de vue moral auquel nous nous sommes arrêtés. Il se peut que nous soyons obligés de confesser sur tel ou tel point notre ignorance et l'insuffisance de notre argumentation rationnelle ; mais la logique n'est pas tout, et nous n'abandonnerons pas pour si peu des affirmations qui nous sont imposées par ce qui est à nos yeux plus

ferme et plus certain que toutes les déductions rationnelles, je veux dire les injonctions de notre conscience. Notre premier devoir, on l'a dit, c'est de croire au devoir. Après cela, il est sûr que la doctrine traditionnelle exige sur plus d'un point une sérieuse revision.

Je crains fort que la théologie, celle qui passe pour la meilleure, celle qui est réputée seule orthodoxe, n'ait un gros compte à rendre, en particulier sur la question qui nous occupe. Je crains qu'il ne soit prouvé, en définitive, qu'elle a souvent mal défendu la cause de la vérité, la cause de Dieu, et qu'on ne doive adresser à bon nombre de ses docteurs ces paroles que nous lisons à la fin du livre de Job, — de ce livre qui a lui aussi pour objet une des faces de la question du péché, — ces paroles sévères que l'Eternel adressa à Eliphaz et aux autres, aux amis trop orthodoxes du patriarche : « Ma colère est enflammée contre toi et contre tes compagnons, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, comme l'a fait mon serviteur Job. » — Que de thèses insoutenables, en effet, on pourrait dire monstrueuses, presque blasphématoires ! Que de thèses qui provoquent la révolte de la pensée et de la conscience humaine, comme les assertions peu miséricordieuses des amis de Job provoquaient ses révoltes et le poussaient parfois jusqu'à des paroles imprudentes !... Oui, que de thèses révoltantes, depuis celle qui pour expliquer la chute, l'entrée du péché dans le monde, nous montre l'homme innocent, inexpérimenté, encore enfant, nous disent plusieurs, aux prises avec un être aussi rusé que pervers, qui ne devait pas avoir de peine à l'entraîner au mal par ses séductions et ses mensonges ; — et cette faute légère, d'enfant inexpérimenté, cette faute qui, dans les circonstance données, était, quoi qu'on en veuille bien dire, inévitable, va entraîner de la part de la justice souveraine, et faut-il bien dire paternelle ! la condamnation et la ruine non seulement de celui qui l'a commise, mais de toute sa race, de tous ses descendants de génération en génération, une condamnation et une ruine éternelle, agrémentée par les tortures de l'enfer !... Je ne dis rien de trop, puisque longtemps on à enseigné et il a fallu croire que, à lui seul, le péché originel

vouait à la damnation non seulement cette *massa perditionis* privée de toute liberté, mais jusqu'aux enfants morts sans baptême. On en venait ainsi à faire du Dieu saint et bon, de sa justice et de ses perfections tout autre chose que ce qu'éveillent dans notre esprit ces mots de justice et de perfection. Sous prétexte que Dieu est Dieu, c'est-à-dire insondable, qu'on ne discute pas avec lui, que ses voies ne sont pas nos voies ni ses pensées nos pensées, on trouvait tout simple que sa justice ne fût pas notre justice. Etonnez-vous après cela que la pauvre humanité souffrante se révolte, comme Job, contre une théologie qui, loin d'apporter une consolation à ses souffrances, ne fait que l'exaspérer en donnant à ses maux une signification plus terrible et plus alarmante.

Mais sans parler de ces monstrueuses excroissances de la doctrine, qui ont soulevé dans tous les temps et surtout de nos jours de vives protestations, je ne vois pas trop ce qu'on pourrait répondre aux objections de nos contradicteurs, quand on se place au point de vue rigoureux de la doctrine du péché originel telle qu'elle reste généralement formulée. Si l'homme, par l'effet du péché d'Adam, est devenu complètement incapable de tout bien, si sa volonté est complètement asservie au mal, si, littéralement, comme un mauvais arbre, il ne peut porter que de mauvais fruits, — je ne vois absolument pas comment nous pourrions maintenir notre notion du péché. Ce qui se fait sans liberté, sans volonté personnelle, ce qui n'est que l'expression d'une nature donnée ou reçue, échappe à toute appréciation morale. En un mot, que le péché soit une condition normale de notre nature telle qu'elle a été constituée par le Créateur, — comme le veulent les systèmes que nous avons combattus, — ou que le péché soit une condition inévitable de notre nature actuelle, telle qu'elle a été constituée par l'acte créateur de notre premier père, je ne vois entre ces deux alternatives, du moins en ce qui nous concerne, aucune différence appréciable. Dans l'un comme dans l'autre cas, le péché, en devenant nécessaire, cesse d'être le péché ; dans l'un comme dans l'autre cas le témoignage accusateur de la conscience ne se comprend absolument pas.

C'est au nom de la conscience, de son irrécusable témoignage, que nous avons écarté le système qui fait du péché un moment nécessaire de notre développement ; eh bien, c'est au nom de ce même témoignage que nous répudions aussi le système traditionnel orthodoxe du péché originel, en tant qu'il impliquerait la totale dépravation de la race humaine.

C'est donc le pélagianisme ou le semi-pélagianisme que vous professez ! nous crie-t-on. Eh ! non : rien n'est plus éloigné de notre pensée. Je ne connais pas de doctrine plus superficielle et plus fausse que celle qui est connue sous ce nom décrié. Impossible de rien avancer de plus contraire aux faits, à l'expérience, à l'histoire et à une saine psychologie, que de nous représenter l'homme actuel comme exactement dans les mêmes conditions où fut notre premier père, toujours en possession d'une pleine et entière liberté, liberté de choix, pouvant à chaque instant se décider également pour le oui ou pour le non, pour le bien ou pour le mal, et l'humanité elle-même comme un simple aggrégat, comme un monceau de monades indépendantes, sans rapport les unes avec les autres. Contredit par les faits, ce système n'est pas moins en contradiction avec les données les plus fondamentales de l'évangile, rendant la rédemption à la fois inutile et illusoire, c'est-à-dire sans résultats constants et assurés. Mais j'estime que le pélagianisme, aussi bien que l'augustinianisme, est aujourd'hui dépassé, que la pensée chrétienne s'est élevée à un point de vue supérieur, plus vrai que l'une et que l'autre de ces deux antithèses vieillies, et qu'elle s'est approprié mieux qu'on n'avait su le faire jadis la part de vérité contenue dans l'un et dans l'autre système. Pour justifier cette manière de voir, nous sommes obligé d'entrer ici dans quelques développements nouveaux.

Quel que soit le nom qu'on lui donne, le fait qualifié de péché originel est un fait constant et incontestable, à savoir que la corruption morale est une plaie commune à tous les enfants d'Adam, que le péché ne se présente pas seulement comme acte et comme acte individuel, mais comme un état auquel participe la race humaine tout entière. Il est universel et il est radical ; nous l'apportons tous en naissant, et j'allais dire : il

est *dans notre nature*, il appartient à notre nature, si un autre fait, non moins certain, non moins universel que celui-là, savoir la conscience morale, son irrécusable témoignage et sa persistante accusation, ne venait nous avertir que cette nature pécheresse n'est pas notre vraie nature, qu'elle en est plutôt une malheureuse et... coupable déviation.

Malheureuse, oui ; mais en ce qui nous concerne, vous et moi, faut-il bien dire *coupable ?*... Voilà la question et voilà la grande difficulté. Coupable !... la raison dirait *non !* La conscience, elle, persiste à dire *oui !* Je m'explique : sans doute que la conscience ne m'accuse pas directement d'un péché originel, antérieur à tous les actes dans lesquels l'inclination vicieuse se manifeste et s'actualise. D'un autre côté, quand la logique, par un raisonnement parfaitement régulier et légitime, essaye de nous rassurer et de nous amnistier, sous prétexte que notre nature étant corrompue nous ne pouvons pas être autres que ce que nous sommes ni agir autrement que nous agissons, la conscience ne se rend pas. Elle passe par-dessus toutes les arguties et persiste à dire : coupable.

C'est bien là que gît la difficulté, difficulté dont les penseurs ne tardèrent pas à se rendre compte. C'est pour lever cette difficulté qu'Origène et d'autres après lui cherchèrent le mot de l'énigme dans une mystérieuse existence qui aurait précédé l'existence de l'homme sur cette terre. Toutes les âmes qui ont péché comme Adam sont introduites dans l'organisme de l'humanité corrompue. C'est à cet expédient qu'un théologien moderne, Julius Müller, est revenu, expédient désespéré par lequel on parvient à peine à lever la difficulté qui nous arrête, tandis qu'on fait naître d'autre part une multitude de difficultés nouvelles et non moins grandes que la première.

Tertullien, le premier, a cherché à formuler la doctrine de l'hérédité du péché. Son explication toute réaliste est devenue le point de départ de la doctrine ecclésiastique : la corruption originelle se transmet par la génération, *traduxanimæ et traduxpeccati*. Si je mentionne ici Tertullien, c'est pour rappeler qu'il n'oubliait pas de dire que, à côté de l'héritage du péché, l'âme humaine possède aussi par héritage et par nature quel-

que chose de bon, parce qu'elle est *de Dieu. Quod enim a Deo est non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus ; extingui non potest, quia a Deo est.*

Quant à nous, nous n'en demanderions pas davantage. Mais voici : dans le cours de la polémique contre Pélage, tous les éléments pondérateurs de la doctrine finirent par être méconnus et sacrifiés. Certes Augustin eut cent fois raison de combattre le pélagianisme, d'affirmer l'état de déchéance de l'homme, même d'affirmer son état d'esclavage, si l'on entend par là l'incapacité où il se trouve de réaliser par lui-même sa destination religieuse ; — et puisque cette situation morale ne peut, ne doit pas être rapportée à la causalité divine, il eut raison encore de la faire dériver, selon les indications de saint Paul, de la chute d'Adam : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde. » Chose singulière, Augustin n'en affirmait pas moins que *sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum.* On sait qu'il se tirait d'affaire par son *in quo* (in quo Adamo) *omnes peccaverunt.* (Rom. V, 12.) *Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus.* Si cette doctrine, abstraction faite de sa base exégétique plus que contestable, nous répugne ; si elle nous paraît choquante, s'il nous est impossible de reconnaître ou de croire que nous fussions tous personnellement en Adam et que nous ayons tous péché en lui et avec lui, il est certain d'un autre côté que la doctrine opposée, qui isole l'individu, qui en fait une monade indépendante, qui ne tient aucun compte du fait de la solidarité physique et morale, est complètement en dehors de la vérité et de l'expérience.

Mais si l'homme actuel est esclave, encore une fois, en ce sens qu'il ne peut pas parvenir par ses propres forces à réaliser sa destination religieuse, s'il ne peut sortir de cet état d'esclavage que par la grâce de Dieu, cela ne veut pas dire qu'il ait perdu ce que les théologiens appellent la liberté formelle, c'est-à-dire ce qui fait de lui une personne morale. Or c'est ce qu'Augustin a eu le tort de soutenir et d'accentuer toujours plus fortement, affirmant que l'homme pécheur ne peut rien, absolument rien, qu'il ne peut vouloir et faire que le mal. En ne distinguant pas entre la liberté formelle, apanage indestructible de la per-

sonnalité morale, et la liberté réelle, c'est-à-dire la réalisation du but qui lui est proposé, Augustin et tous ceux qui l'ont suivi dans cette voie se sont mis dans l'impossibilité d'expliquer les faits de conscience, d'abord, — et ensuite dans l'impossibilité d'expliquer moralement le passage de l'état de péché à l'état de régénération et de vie nouvelle. Comme on l'a fort bien dit, on ne rachète pas un cadavre. Faire de l'homme déchu un cadavre, c'est faire de la rédemption ce qu'elle n'est pas, c'est la transporter dans le domaine d'une divine magie, c'est aboutir au déterminisme absolu et à la prédestination arbitraire.

Malheureusement le protestantisme, à sa naissance, emporté par sa réaction contre le pélagianisme ou le semi-pélagianisme de l'église de Rome, n'a fait que reprendre et exagérer encore, à travers maintes contradictions, la thèse que nous venons de critiquer. Il est vrai que l'Eglise luthérienne a condamné l'hérésie de Flacius, mais elle n'en a pas moins persisté à repousser la doctrine du synergisme sous quelque forme qu'elle fût présentée, et la *Formule de Concorde* déclara nettement que dans les choses spirituelles, dans tout ce qui se rapporte au salut, l'homme est semblable à une statue de sel, à un tronc et à une pierre, et que sa réceptivité est une *capacitas mere passiva*, la capacité d'un vase qui reçoit ce qu'on veut bien y mettre.

Eh bien ! nous n'hésitons pas à le dire : tout cela est faux ; c'est une exagération contraire à la parole de Dieu non moins qu'à notre sens moral. Si la chute n'a pas réduit l'homme à l'état de chose, il doit encore posséder le pouvoir, sinon de s'affranchir du péché et de se sauver lui-même, au moins celui d'imprimer une direction à sa vie morale et de former son caractère. La liberté, dans ce sens-là, est l'essence même d'un esprit personnel. On peut dire de l'homme à la fois ces deux choses : que, à tel moment donné, il veut conformément à ce qu'il est, mais aussi que ce qu'il veut il le devient, avec l'aide de Dieu et de son évangile. Les vues qui étaient jadis réputées hétérodoxes sont aujourd'hui partagées par la plupart des théologiens croyants de notre époque, et il en est certes bien peu

qui sur ce point se fassent encore les défenseurs du dogme traditionnel. D'un autre côté, on peut affirmer d'une manière non moins positive que le pélagianisme est aussi abandonné et dépassé.

La nature de l'homme n'est plus intacte, elle est inclinée au mal. Pour expliquer ce fait, ce qu'il y a, après tout, de plus conforme à l'expérience, à une saine psychologie et aux enseignements de l'Ecriture sainte, c'est d'en appeler aux relations organiques de l'individu avec l'espèce. Il faut reconnaître que l'humanité forme réellement un tout, un corps dont nous sommes les membres à la fois uns et divers. Notre vie personnelle à tous se développe dans les conditions de la solidarité, conditions qui, loin d'exclure l'individualité personnelle, forment plutôt la base sur laquelle nous sommes appelés à développer notre caractère personnel et à réaliser notre individualité morale. La devise « un pour tous, tous pour un » est l'expression populaire, mais profonde, de cette vérité que sans cesser d'être *moi*, je n'existe pourtant pas *pour moi seul*, ni *par moi seul*, et que le voulant ou non je subis et j'exerce tour à tour une influence.

Ces conditions dans lesquelles se déploie la vie de l'humanité, bien loin d'impliquer la négation de la liberté, sont bien plutôt les vraies conditions de l'histoire, — et qui dit *histoire*, dit le domaine propre de la liberté, par opposition à la nature et à ses lois nécessaires. Essayons seulement de rapprocher par la pensée deux données pour nous également incontestables : la première, que Dieu a fait l'homme libre, qu'il a voulu qu'il fût non pas une chose mais une personne, non pas nature mais esprit ; — la seconde, que Dieu a voulu que l'homme ne fût pas seulement *un* mais *plusieurs*, qu'il ne fût pas seulement individu, mais race, mais société ; rapprochons, dis-je, ces deux données, et nous comprendrons bientôt, au moins nous entreverrons que, au nom même de la liberté, les choses ne pouvaient pas se passer autrement qu'elles se sont passées. Tandis que Dieu a fait la nature, et lui a donné des lois invariables, il a voulu que l'homme se fît en quelque sorte lui-même, c'est-à-dire qu'il eût une histoire, *son histoire*, non seulement comme in-

dividu, mais comme race, comme humanité. Dès lors il est évident que le mouvement, la direction de cette histoire devait être déterminée par l'emploi que l'homme ferait de sa liberté. Il est évident que Dieu, sous peine de se contredire lui-même, devait laisser libre cours au développement historique de l'humanité, quitte à disposer ses plans en conséquence. Si les effets du premier péché n'avaient pas subsisté, si à chaque pas Dieu était intervenu souverainement pour isoler le pécheur comme on isole celui qui est atteint de la lèpre, il n'y aurait point eu d'histoire humaine, et la liberté elle-même aurait été supprimée. Dieu a donc laissé ouvert ce champ de l'histoire, où chaque membre de la famille humaine subit, il est vrai, l'influence de ses semblables mais où chaque membre est aussi appelé à exercer à son tour une action sur les destinées communes. Bref, nous appartenons à l'espèce, mais nous ne sommes pas de simples exemplaires de l'espèce, fatalement déterminés par la nature ou par les antécédents : nous sommes des facteurs actifs pour le bien comme pour le mal ; de là notre responsabilité.

En résumé, si tout se réduisait pour l'homme à une nécessité de nature, — qu'il s'agisse de la *première* ou de la *seconde* nature, — si l'homme, de même qu'un mauvais arbre, devait fatalement porter de mauvais fruits, non, nous ne pourrions pas appeler ces mauvais fruits des péchés. Aussi nous repoussons toute théologie qui, pour rester fidèle à un système humain, se rend infidèle aux enseignements de la parole de Dieu non moins qu'au témoignage de la conscience et se met dans l'impossibilité de comprendre l'œuvre de la rédemption ou en fait autre chose que ce qu'en fait l'Evangile.

C'est ici que nous sommes heureux de pouvoir en appeler à l'enseignement de Jésus-Christ. Mais le temps presse et je puis être bref, me bornant à des allusions facilement comprises de tous. En affirmant la responsabilité du pécheur devant Dieu, le Seigneur est loin de méconnaître la condition nécessaire de cette responsabilité, je veux dire la capacité morale de l'homme même dans son état de déchéance et de misère spirituelle. Dieu ne saurait être ce maître qui prétend prendre là où il n'a point mis et moissonner où il n'a pas semé. Tous ont reçu une part

de sa richesse et chacun est appelé à la faire valoir. Jésus constate que l'homme, quelque dégradé qu'il soit, est doué d'un œil spirituel par lequel il reçoit et peut posséder la lumière divine. Cette lumière qui est en nous (lumen quod in te *est*, non quod in te *erat*) il dépend de nous de la laisser briller ou de l'éteindre : Luc XI, 35 ; cf. Math. VI. 23. « Prends garde que la lumière qui est en toi ne soit (ou ne devienne) ténèbres ! » Tout dépend de l'usage que nous faisons ou que nous ne faisons pas de cette divine lumière. Jésus reconnaît à l'homme une capacité pour connaître la volonté de Dieu, et, remarquez-le bien, non seulement pour la connaître mais pour s'y attacher, pour lui rendre hommage, et s'il fait un bon usage des talents qui lui sont confiés, *s'il veut* faire la volonté de Dieu, cette aspiration, ce désir, ce mouvement du cœur et de la volonté, cet acte moral, en un mot, sera pour lui un acheminement à la connaissance de Jésus et à la foi qui sauve. « A celui qui a, il sera donné, et il aura davantage. » « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra, etc. » (Jean VII, 17.) Aussi Jésus parle-t-il d'hommes *qui sont de la vérité*, et qui, à cause de cela, écoutent la voix de Celui qui est venu rendre témoignage à la vérité. (Jean XVIII, 37, 38.) Oui, il y a des cœurs honnêtes et bons tout préparés à recevoir la bonne semence et à la faire fructifier. Enfin, il convient de relever l'idée si importante *d'un jugement* (d'une *krisis*), jugement qui accompagne la manifestation de l'Evangile, — idée qui revient à ceci, que l'attitude prise par un homme vis-à-vis de Jésus-Christ et de son Evangile dépend, en définitive, de son état moral. Si l'incrédulité est imputée à condamnation, c'est que cette incrédulité est la conséquence de la mauvaise direction que l'homme a imprimée à son cœur, à sa volonté, à sa vie. (Jean III, 19-21.) Voilà pourquoi, d'un autre côté, la foi est appelée une *œuvre :* « l'œuvre de Dieu c'est que vous croyez à Celui qu'il a envoyé. » En effet, pour parvenir à cette foi, il faut, Jésus nous l'a dit, vouloir faire la volonté de Dieu.

Après le Sauveur, il serait facile de citer l'apôtre des gentils. Saint Paul, en effet, tout en s'exprimant avec une grande énergie sur l'étendue, la profondeur et l'universalité du péché,

ne méconnaît pourtant pas la persistance de l'élément divin dans la nature humaine. Il dit, d'une manière générale, que l'homme est de la race de Dieu ; il le dit à des païens, à des Athéniens idolâtres ou sceptiques. Preuve certaine qu'à ses yeux la glorieuse image de Dieu n'a pas disparu chez l'homme déchu : elle peut être faussée, obscurcie, mais non anéantie. La nature religieuse de l'homme subsiste si bien que, même dans les autels du paganisme, le grand apôtre voit un secret effort pour retrouver le Dieu inconnu. Et quand il s'applique à stigmatiser l'effroyable corruption du monde païen, il ne s'applique pas moins à faire ressortir la responsabilité du pécheur. Cette responsabilité, il la fonde sur le fait que la puissance éternelle de Dieu et sa divinité sont manifestées à tous les hommes ; il la fonde sur ce que sa loi n'a pas cessé d'être présente à leur conscience. C'est pour cela qu'ils sont *inexcusables*. Paul affirme sans doute catégoriquement que la loi, tant celle qui est écrite dans la conscience que celle qui a été promulguée sur le Sinaï, ne peut pas conduire le pécheur à la vraie justice et au salut ; mais il n'en reconnaît pas moins de la manière la plus nette qu'il dépend de nous d'écouter cette loi et d'en profiter, ou non. Le pécheur peut ou bien retenir la vérité injustement captive, ou bien faire, au moins d'une manière partielle et relative, faire *naturellement* les choses qui sont selon la loi, obtenir ainsi l'approbation de sa conscience, et chercher l'honneur, la gloire et l'immortalité. Mais entre chercher et posséder, il y a loin encore. Ce que l'homme peut chercher, l'Evangile seul peut le lui donner. Paul décrit admirablement cette situation dans le VIIe chap. des Romains, cette lutte morale qui se produit dans l'âme du pécheur depuis le moment où la conscience du péché s'éveille en lui, jusqu'au moment où il s'écrie : « Misérable, que je suis !... qui me délivrera ? Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! » Tout cela atteste la vitalité de la conscience religieuse et morale même au sein de la corruption qui pèse sur les enfants d'Adam, même au sein de cet esclavage dont ils ne peuvent être affranchis que par la rédemption qui est en Jésus-Christ. — A la vérité, comme nous le disait Néander,

les théologiens trop préoccupés du système d'Augustin, se sont torturé l'esprit et ont torturé le texte pour donner de ce passage une autre interprétation. Mais, ajoutait-il, aussi longtemps qu'on ne sera pas résolu à appliquer au régénéré la qualification *vendu au péché*, il faudra reconnaître que les paroles de Paul, dans ce célèbre passage, se rapportent au développement moral de l'homme naturel, bien entendu quand il fait de la loi un bon usage et qu'il ne retient pas la vérité captive dans l'injustice.

Pour faire la synthèse des idées que nous venons de développer, je ne saurais mieux faire que de reproduire les paroles suivantes de Martensen, qui me semblent résumer assez exactement le point de vue généralement adopté par la théologie croyante de notre époque.

« Le péché originel, comme tel, en tant qu'héréditaire, ne décide la condamnation d'aucun enfant d'Adam. Les docteurs qui ont enseigné quelque chose de pareil et qui ont impitoyablement voué à la damnation éternelle les païens et les enfants morts sans baptême, ont confondu deux choses parfaitement distinctes, savoir la condamnation générale et actuelle qui pèse en effet sur la race humaine égarée loin de Dieu, et le jugement que ce Dieu juste et saint exercera sur toute âme d'homme d'après les actes qui lui appartiennent en propre. Ce jugement ne peut équitablement porter que sur la détermination personnelle que chaque individu se donne à lui-même, en particulier sur l'attitude que chaque pécheur prend vis-à-vis de la grâce de Dieu, qui lui offre de l'arracher à l'empire du péché. En dehors des conditions qui nous sont faites par la rédemption, il ne peut nullement être question d'un jugement définitif, d'une condamnation absolue, car c'est Christ seul qui devient pour tout enfant d'Adam ou bien une occasion de relèvement, ou bien une occasion de chute, ou bien une source de résurrection et de vie, ou bien une source de condamnation et de mort. »

Mais il est plus que temps de finir. Permettez-moi cependant de revenir à un rapprochement que j'ai déjà touché dans le cours de ce travail. Oui, je reviens au livre de Job, et ne vous

en étonnez pas trop ! Là aussi il est question du péché et de la peine, des maux qui souvent semblent s'appesantir sur des innocents, des voies de Dieu à bien des égards mystérieuses. Les amis de Job, les orthodoxes de ce temps-là, n'avaient pas encore imaginé la doctrine du péché originel pour justifier le souverain arbitre des destinées humaines. C'eût été un moyen fort à propos vis-à-vis de Job pour lui fermer la bouche : « Tu n'as pas, il est vrai, commis de grands péchés ; mais tu étais en Adam quand il a mangé le fruit défendu ; de quoi te plains-tu ? » Mais non, ils s'en tenaient à la doctrine du péché individuel, dont chacun porte la peine, si bien qu'à la grandeur de la peine on peut, on doit mesurer la grandeur du forfait. Cette doctrine leur inspirait bien des insinuations injustes, cruelles, vis-à-vis de leur ami, et dont l'expression toujours moins déguisée augmentait sa douleur et provoquait ses protestations indignées.

Si le livre de Job n'avait pas une introduction et un épilogue nous en serions à nous demander ce qu'il peut signifier. Si Job était mort dans sa misère, sans consolation et faut-il dire sans réparation, les voies de Dieu nous paraîtraient absolument incompréhensibles. Mais nous savons dès le commencement quel est le but des rudes épreuves qui frappent le patriarche, et après nous être associés sympathiquement à ses plaintes, nous assistons à sa justification, à son glorieux rétablissement. Tout s'explique : les voies de Dieu sont justifiées ; sa justice, sa sagesse et son amour sont plus admirables encore que toutes ses œuvres; nous savons que toutes choses ensemble concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ; l'épreuve est le creuset d'où le noble métal sort purifié et jette un éclat nouveau.

Eh bien ! il me semble que les discussions contemporaines sur cette grave et difficile question du péché reproduisent en quelque manière le drame auquel nous fait assister le livre de Job. J'entends la voix des orthodoxes amis du patriarche, voix bien sèche, bien dure et parfois bien cruelle. J'entends les protestations de la conscience humaine qui se révolte et qui ose demander compte au Maître suprême de ce qu'il fait. La

situation est douloureuse; le sujet hérissé de difficultés; les solutions nous échappent souvent au moment où nous croyions les saisir. Il y a des points obscurs sur lesquels nous sommes incapables de faire une pleine lumière; et dans nos efforts pour y parvenir, il peut nous arriver, — je le dis en toute humilité, — de prononcer des paroles imprudentes, et avec les meilleures intentions, d'avancer des arguments qui seront trouvés légers à la balance du sanctuaire.

Mais, après tout, il faut considérer la fin, la conclusion, l'épilogue de ce drame aux péripéties du quel nous sommes tous si directement et si vivement intéressés. Cette conclusion, cet épilogue, ce n'est pas nous qui l'écrivons. C'est Dieu lui-même qui l'a écrit dans le livre de la Bible et dans le livre de l'histoire. Cet épilogue, c'est l'Evangile, c'est le second Adam, c'est Christ, c'est le rétablissement de l'homme dans l'intégrité et dans la gloire de sa vraie nature, dans la possession de toutes ses richesses et de tous ses titres d'enfant de Dieu.

Sans l'Evangile, j'avoue que pour moi l'histoire de l'humanité est une énigme indéchiffrable et la Théodicée un livre absolument fermé. En particulier, les questions relatives au péché aboutissent de toutes parts à des précipices, à des abîmes si je les sépare de la manifestation du salut qui nous est offert et assuré en Jésus-Christ. Le Rédempteur de mon âme est aussi le Rédempteur de ma pensée, et de lui seul jaillit la lumière qui de plus en plus dissipe des ténèbres où, sans lui, j'étais condamné à me débattre sans espoir. Cette liberté que j'avais perdue, je la retrouve, quand je le rencontre; je la retrouve dans les larmes de la repentance et dans la communion de mon Rédempteur. Cette solidarité malsaine que je subis et que j'étais tenté de maudire, il en a fait la sainte et féconde solidarité de l'amour, qui doit un jour triompher de tout mal et réaliser dans l'homme et dans l'humanité le règne de Dieu, le souverain bien, l'unité et l'harmonie universelles, non pas *Dieu tout*, comme le veulent les panthéistes et, avec eux, les déterministes conséquents, mais *Dieu tout en tous*, comme le symbolisait déjà cette flamme de l'Horeb qui enveloppait le buisson sans le consumer, et comme nous l'apprend bien

mieux cet évangile du Christ et de l'Esprit qui permet à saint Paul de dire : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté ! »

THÈSES

I. Les expériences et les besoins de notre époque, dans le domaine moral, ne présentent évidemment rien de nouveau, qui puisse nous engager à modifier au fond notre conception de la doctrine du péché.

II. Les expériences auxquelles on fait allusion ne peuvent être que les prétendus résultats acquis dans le domaine des sciences naturelles et les aspirations toujours plus accentuées de la pensée moderne à ranger tous les phénomènes de la vie sous une même loi, sous la loi commune de la nécessité.

III. Au lieu de résoudre le problème du mal, la science moderne a pris le parti de le nier : « tout ce qui est doit être. »

IV. Quant à nous, nous fondant sur le témoignage de la conscience non moins que sur celui de la Parole de Dieu, nous persistons à dire que le péché est *ce qui ne doit pas être.*

V. Renonçant à *l'expliquer*, c'est-à-dire à chercher sa raison d'être et à le rapporter à la causalité divine, — ce qui revient à le nier, — nous y voyons le fruit d'une détermination arbitraire, incompréhensible et coupable de la liberté dans la créature morale.

VI. L'état actuel de l'humanité résulte donc d'une véritable chute de nos premiers parents, chute qui a eu lieu au commencement de l'histoire de notre race, qui en a déterminé le cours et dont nous subissons les conséquences désastreuses.

VII. Cependant *a*) nous n'admettons point, comme l'ont fait les docteurs du temps passé, que l'homme, créé parfait et moralement accompli, soit tombé dans cet état de corruption et de misère dont il est incapable de se relever par ses propres forces ; tout comme *b*) nous n'admettons pas que l'homme actuel soit dénué de toute force morale, de toute liberté, et réduit à une incapacité absolue vis-à-vis des manifestations de la grâce de Dieu, qui veut son relèvement.

VIII. Sur le premier point, *a*) nous avons donc à corriger la doctrine jadis reçue : la sainteté ne saurait être créée ou donnée ; la perfection ne peut pas être au commencement ; elle est le but, et on n'y parvient que par un développement moral. Nous admettons donc pour l'homme primitif la nécessité d'un développement, et même d'un double développement : d'abord, développement physique, naturel, sur lequel nous n'avons pas à disputer avec la science ; ensuite, développement psychologique et moral, sous la direction du Père céleste, du divin éducateur, — développement sur lequel la parole de Dieu nous donne quelques précieux aperçus.

IX. Mais nous écartons péremptoirement toute idée d'un développement *nécessaire*, fatal, qui dans toutes ses phases, y compris le péché, serait normal, — ce qui revient, encore une fois, à nier le péché et, avec le péché, la vie morale elle-même.

X. L'homme, non plus *enfant*, mais arrivé à la pleine possession de la vie personnelle, a été appelé à marcher dans la voie que Dieu ouvrait devant lui. Il a failli à sa destination ; il est tombé ; c'est un fait et nous ne pouvons pas aller au delà. On le constate, on ne l'explique pas.

XI. Sur le second point, *b*) l'humanité n'est pas un assemblage d'individus, de monades indépendantes les unes des autres ; elle forme un tout, un corps dont nous sommes les membres. L'expérience le prouve, nous sommes fils de nos pères, au physique et au moral. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde. » C'est ce qui explique son universalité ; et ce fait, loin d'être en opposition avec l'idée de la liberté, en est plutôt la confirmation. L'humanité a *son histoire*, et qui dit histoire, dit le domaine propre de la liberté.

XII. Cependant il faut ici s'entendre. La doctrine ecclésiastique qui faisait de l'homme primitif l'*homme accompli*, qui lui accordait tout, toutes les qualités morales, et qui en cela n'était pas dans le vrai, a eu un autre tort, celui de refuser aux enfants d'Adam, à l'homme actuel, tout, absolument tout ce qui constitue la vie spirituelle ; en sorte que si, d'un côté, et en ce qui concerne notre premier père, l'idée de la sainteté se trouvait faussée et la chute paraissait devenir une impossibilité,

— d'un autre côté, en ce qui concerne les descendants d'Adam, l'idée du péché se trouvait manquer de toute base. Si l'homme *naturel* ne peut rien, on ne peut rien lui demander. Le mauvais arbre n'est pas responsable s'il porte de mauvais fruits. Nous repoussons donc énergiquement toute doctrine qui conçoit et présente le péché dit *originel* comme un péché dont nous serions responsables, en même temps qu'elle le présente comme une incapacité absolue pour tout ce qui est bien.

XIII. Incapable de se sauver lui-même, — *esclave*, tant qu'on voudra, en ce sens qu'il ne peut pas, par ses propres forces, réaliser sa destination religieuse et parvenir *à la liberté glorieuse des enfants de Dieu,* l'homme n'en est pas moins appelé à être ouvrier avec Dieu dans l'œuvre de sa restauration spirituelle. Nous pouvons ici en appeler hardiment, contre la doctrine humaine et traditionnelle, à l'enseignement de Jésus-Christ et à celui de la Bible tout entière.

XIV. Si ce que nous venons de dire est du pélagianisme, Jésus-Christ a été le premier pélagien, et nous ne devons pas craindre de l'être à son école. Mais non, saint Augustin et ceux qui l'ont suivi disaient : « omnes fuimus in Adamo, » et en outre, « non inviti tales sumus, » et cela leur suffisait pour légitimer la notion du péché en ce qui concerne la postérité d'Adam. Mais si ce *non inviti* est une conséquence absolue et fatale de la chute de notre premier père, en d'autres termes, si cette volonté déterminée au mal n'a plus aucune force pour s'en détourner, il est évident que ce « non inviti » ne signifie absolument rien au point de vue moral. Il faut qu'il nous reste au moins la possibilité d'un *inviti tales esse*, c'est-à-dire la possibilité pour le pécheur de *vouloir* faire la volonté de Dieu, dût le *pouvoir* ne lui en être rendu pleinement qu'en Christ et par Christ. — Situation morale affirmée par le Sauveur : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra, etc., etc., » et par saint Paul, Rom. VII : « Malheureux que je suis, qui me délivrera ?.... grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! »

XV. La question du péché est donc inséparable de la question ou du fait de la rédemption. Hors de là, point de solution, ni théorique ni surtout pratique.

RÉSUMÉ

Ce qui fait l'unité de notre travail, ce qui en est la pensée mère, c'est que sans la liberté du *moi*, prise au sérieux, il ne peut être question ni de responsabilité, ni de moralité, ni de péché.

En conséquence, nous repoussons :

1° Tout système philosophique qui, niant la liberté du *moi*, ou la réduisant à une pure illusion subjective, fait du péché un moment nécessaire de son développement ;

2° Tout système théologique qui présenterait l'homme, dans son état actuel, comme dépourvu de toute liberté personnelle, en d'autres termes, qui concevrait le péché dit originel comme un anéantissement de la liberté morale.

Rationalisme pour rationalisme, s'il fallait choisir, nous donnerions la préférence au rationalisme philosophique plutôt qu'au rationalisme théologique, qui n'offense pas moins que le premier la conscience dans son irrécusable témoignage et Dieu lui-même dans ses perfections.

ÉTUDES

SUR LA

MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN

En prononçant son discours d'ouverture des cours de la faculté de théologie indépendante de Neuchâtel[1], M. le professeur Gretillat a augmenté le nombre, encore très restreint, des théologiens de langue française qui se sont occupés de la méthode et du système de M. Ritschl[2]. Ce discours inaugural est consacré à l'étude de la *théorie de la connaissance*, dont M. Ritschl a esquissé l'explication et la justification dans son opuscule *Théologie et métaphysique*, 1881. M. Gretillat s'est

[1] Discours du 1er octobre 1883, publié dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, mai et juillet 1884 (pag. 263-277, 344-367).

[2] L'étude présente, dont la publication a été retardée par des circonstances indépendantes de ma volonté, était achevée avant que j'eusse connaissance du travail de M. le pasteur Aguiléra, qui vient de traduire en français l'excellente brochure consacrée par M. Thikötter à l'exposition de la théologie de M. Ritschl. Il est à souhaiter que la lecture de ces pages encourage ceux qu'intéressent les problèmes théologiques à aborder directement l'étude des ouvrages du maître; ils y trouveront peut-être, avec la confirmation des éloges que l'interprète ne marchande pas à son auteur, le correctif de plus d'une critique qu'il lui adresse. M. Baldensperger, dans le rapport si consciencieux et si nourri qu'il a présenté le 22 mai 1883 à la première séance de la Société de théologie protestante de Paris (voir *Revue de théol. et de phil.* 1883, sept. et nov., pag. 511-529, 615-634), a dû s'imposer des limites qui l'ont empêché de fournir toutes les explications qu'eût exigées un sujet si nouveau et encore si peu connu.

borné exclusivement à l'analyse, dirai-je, ou à l'exécution sommaire de cet opuscule, dont il déplore le style obscur, la langue pesante et tortueuse, la fâcheuse humeur et les flagrantes inconséquences. Il nous apprend qu'il a lu deux ou trois fois la brochure de celui qu'il aspire à faire connaître, et il espère que son jugement sévère ne passera pas pour une basse vengeance du mal que cette double ou triple lecture lui a causé. (Pag. 269.) Il serait téméraire d'affirmer qu'une quatrième lecture eût éclairé davantage l'esprit du critique en pacifiant son irritation ; mais il sera permis de regretter que l'inexorable justicier n'ait pas cru devoir, avant de prononcer son verdict, compléter son enquête trop expéditive à l'aide d'informations puisées dans les autres ouvrages de celui qu'il condamne sans appel ; car enfin l'auteur incriminé aurait le droit de rappeler que l'opuscule mis à l'index n'est après tout qu'un fragment, que le fragment suppose la connaissance du système, que le système est apparemment autre chose qu'un tissu de querelles d'Allemand faites à la métaphysique, puisque des théologiens de couleurs très différentes, en Allemagne et au dehors, viennent en nombre croissant renouveler leur méthode, enrichir et approfondir leurs connaissances à l'école du maître de Gœttingue. Ces considérants eussent-ils suffi pour valoir à l'illustre prévenu le bénéfice de circonstances atténuantes ? je l'ignore, mais peut-être l'instruction plus complète du procès eût-elle fourni au juge la réponse aux questions qu'il soulève, l'éclaircissement des obscurités qu'il signale, la solution des contradictions qu'il découvre. Quoi qu'il en soit, il est probable que le réquisitoire de M. Gretillat a souvent égayé l'assistance par la verve caustique dont est assaisonné l'énoncé des chefs d'accusation. L'hilarité provoquée parmi les auditeurs donne-t-elle la mesure exacte de l'instruction positive qu'ils auront recueillie des débats ? Il est permis d'en douter, puisqu'en théologie une boutade spirituelle n'équivaut pas toujours à un argument solide. Quelle que soit la satisfaction qu'on puisse éprouver à mettre les rieurs de son côté, il y a, pour le chercheur et le penseur, une jouissance plus intime et plus haute : c'est celle de pénétrer au fond des questions, d'en analyser les éléments,

d'en saisir le lien, d'en embrasser l'ensemble, d'en apprécier la valeur. Cette jouissance, il faut bien le dire, M. Gretillat se l'est rigoureusement interdite ; il a trouvé plus piquant d'herboriser au milieu d'une riche et vigoureuse frondaison ; il y a cueilli une gerbe capricieusement composée de phrases énigmatiques, de thèses paradoxales, de logogriphes indéchiffrables ; il s'est plu à en tresser une guirlande bizarre dont il a paré sa victime avant de l'immoler en holocauste aux applaudissements de l'assistance évidemment plus amusée par les charges du polémiste qu'éclairée par la leçon du théologien.

Trêve aux métaphores ! M. Gretillat s'est dispensé de la tâche sans doute ardue, mais seule féconde, d'étudier avec calme la théorie de la connaissance de M. Ritschl, d'en rechercher les applications dans les ouvrages systématiques de son adversaire, enfin d'en discuter la valeur après en avoir défini les caractères. Je ne puis, à ce propos, me défendre d'une remarque que j'appliquerais volontiers à la plupart des essais qu'on a tentés de nos jours pour initier les pays de langue française à la connaissance de la théologie allemande. Les traductions littérales qu'on offre au public français rebutent presque toujours au lieu d'attirer et voilent parfois la pensée de l'original au lieu de la faire comprendre ; la lecture de traductions semblables présente le plus souvent des difficultés et exige des efforts qu'un lecteur français ne s'imposera jamais de bon cœur. C'est là un fait incontestable : qu'on s'en plaigne ou qu'on s'en réjouisse, qu'on y voie le symptôme d'une regrettable paresse d'esprit ou l'indice d'un salutaire contrôle exercé par le public sur les auteurs, peu importe, c'est une nécessité dont il faut tenir compte. Dès lors, il vaudra toujours mieux, ce me semble, substituer à un calque direct une analyse fidèle et préférer une interprétation authentique à une version servile[1]. M. Gretillat en a jugé autrement : il a émaillé son dis-

[1] La traduction déjà mentionnée de l'opuscule de M. Thikötter par M. Aguiléra a évité la plupart des écueils signalés plus haut ; elle est d'ailleurs accompagnée de notes, dont quelques-unes sont de nature à faciliter sensiblement l'intelligence de l'original ; enfin le service rendu par le traducteur à la théologie française est trop réel pour qu'il ne soit

cours de phrases traduites avec une rigoureuse fidélité ; en prenant des allures plus libres, il n'aurait pas eu le plaisir de dérouler devant son auditoire des périodes qui mettaient hors d'haleine l'orateur et l'assistance ; mais il eût été dédommagé de ce léger sacrifice par le précieux avantage de révéler à ceux qu'il a mission d'instruire un système théologique « fortement pensé » (pag. 269), d'une imposante et sévère unité, digne à tous égards d'un examen approfondi et d'une discussion indépendante.

Je voudrais (qu'on me pardonne l'ambition que m'a mise au cœur la lecture du discours de M. Gretillat), je voudrais reprendre la question que mon honorable collègue, il l'avoue avec une bonne grâce parfaite, est loin d'avoir élucidée. M. Gretillat m'ayant fait l'honneur d'une mention spéciale à la fin de son réquisitoire [1], je me sens encouragé, non pas à en appeler comme d'abus ou à lui adresser une réplique en toutes formes, mais à essayer le travail que nous étions en droit d'attendre d'un professeur de dogmatique parlant en public au nom d'une faculté de théologie.

Je demanderai toutefois la permission d'élargir le débat. Au lieu d'exposer les principes de M. Ritschl et de présenter sa théorie de la connaissance *ex professo* et sous une forme abstraite, j'estime qu'il est plus fructueux de montrer l'application de cette méthode à quelques-uns des principaux dogmes du système chrétien. Ainsi conçu, cet essai gagnera peut-être en clarté et en solidité, et il sera plus facile de dégager, dans un aperçu final, les conclusions générales et les vues d'ensemble des exemples concrets et des questions particulières. Cette marche est d'ailleurs parfaitement conforme à la méthode

pas injuste de lui chercher querelle sur des points de détail et de relever des *lapsus* de traduction qu'il lui sera facile de faire disparaître dans une seconde édition. Les lecteurs de cette Revue se rappellent avec reconnaissance les nombreuses analyses que M. le professeur Astié a données de quelques-unes des publications les plus remarquables de la théologie contemporaine en Allemagne ; ce sont des essais aussi substantiels que fidèles et qui, je le sais, ont aidé plus d'un lecteur possédant la connaissance de l'allemand.

[1] Revue citée, juillet 1884, pag. 361 et suiv.

du maître, qui s'élève toujours du connu à l'inconnu, du fait à l'idée, de l'expérience au principe. On se convaincra sans peine que cette méthode est loin d'être absolument neuve, que sur bien des points elle peut invoquer des autorités qui s'appellent Luther et Schleiermacher[1], que ce qui en fait la force ce qui en explique le succès, ce n'est point la hardiesse d'innovations aventureuses, mais la rigueur de l'ordonnance, la sûreté des résultats, la fécondité des applications. Voilà des promesses bien ambitieuses : que le lecteur, s'il se trouve déçu, s'en prenne, non à l'excellence de la cause, mais à la faiblesse du défenseur[2].

PREMIÈRE ÉTUDE

Méthode pour déterminer la notion chrétienne du péché.

L'ordre des matières traitées dans ces études ne répond pas entièrement, je l'avoue, aux principes que je voudrais essayer d'exposer et de défendre. A vrai dire, au lieu de débuter par la méthode qui doit servir à déterminer la notion chrétienne du péché, il faudrait se placer d'emblée au cœur même de la révélation évangélique et prendre son point de départ dans la foi chrétienne en la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Tel est, en effet, le principe générateur, telle est aussi la norme souveraine de la dogmatique protestante : la notion chrétienne

[1] Voir l'appréciation de M. Sabatier dans sa lettre à M. Aguiléra, pag. VIII-X, et les observations de M. Bovon, le *Chrétien évangélique*, XXVIe année, N° 9 (20 sept. 1883), pag. 423.

[2] Si dans le cours de ces études sur la méthode de la dogmatique protestante j'emprunte mes citations en première ligne et presque exclusivement aux ouvrages de M. Ritschl et de son école, c'est parce que je tiens à faire connaître les principes de la théologie dont M. Ritschl est le chef et l'interprète le plus autorisé. De là le caractère nécessairement incomplet et fragmentaire de ces recherches, si l'on s'avisait de leur demander une enquête complète sur l'objet traité dans ces pages. Ai-je besoin de dire que la puérile prétention de ne trouver que dans l'enceinte sacrée et infranchissable de l'école de Gœttingue le premier et le dernier mot de la science dogmatique, est absolument étrangère à ma pensée? L'activité

du péché ne peut être fixée et définie qu'à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, révélation qui, projetant sa clarté sur le fait du péché, nous permet d'en saisir les caractères distinctifs et la véritable nature.

Cependant, en adoptant le plan que je m'impose et en traitant d'abord du péché, il me semble, d'une part, qu'il sera plus aisé de marquer la différence qui règne entre la méthode traditionnelle et celle que réclame, à mon sens, la dogmatique protestante ; d'autre part, il sera moins difficile peut-être d'arriver à une entente sur la question débattue dans les pages qui vont suivre ; les autres problèmes, auxquels je me réserve de revenir, la méthode pour déterminer la notion chrétienne de Dieu et du Saint-Esprit, la méthode christologique surtout, rencontreront sans doute plus de contradicteurs et soulèveront plus d'objections. Qu'on me pardonne donc d'essayer de gagner quelques suffrages avant de m'exposer à m'aliéner trop de lecteurs ; j'ose espérer que la clarté de l'exposition et la rigueur de la méthode n'en souffriront pas[1].

I

Quelle est la méthode que la dogmatique traditionnelle applique à la doctrine du péché ? Comment pose-t-elle le problème et comment cherche-t-elle à le résoudre ?

Elle traite d'abord du péché *originel ;* puis, après en avoir établi la réalité, elle étudie le péché dans ses manifestations

intellectuelle développée en Allemagne dans la sphère de la théologie systématique a été des plus fécondes dans les dernières années et les écoles les plus différentes ont fourni leur contingent à ces travaux : les noms de Dorner, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Schweizer, Frank, Kæhler conserveront une place d'honneur dans l'histoire de la théologie allemande, et ce serait faire preuve d'un aveugle engouement ou d'une partialité bien peu scientifique que de contester les mérites multiples et variés qui distinguent les œuvres des théologiens dont je viens de rappeler les noms et dont il serait facile d'augmenter le nombre.

[1] Il me semble inutile de donner ici une bibliographie complète du sujet, puisque je ne traite dans cette étude que de la méthode qui doit servir à déterminer la notion chrétienne du péché, et que je n'aborde qu'incidemment le contenu de cette notion elle-même.

positives et particulières ou, selon le terme consacré, le péché *actuel*[1].

Le péché originel est un vice de nature, antérieur à toute actualisation de la volonté, un état latent qui subsiste par delà les déterminations du moi, une réalité élémentaire et primordiale, indépendante des facultés et des fonctions de la vie spirituelle. De même qu'au-delà des attributs, des activités, des révélations de Dieu, il y a une essence objective qui est proprement l'absolu, de même que, derrière les manifestations positives de la volonté du Christ se réalisant dans son œuvre, il y a une double nature, une nature divine et une nature humaine, subsistant en dehors de l'activité de l'une et de l'autre, ainsi il existe, au-dessous des actes particuliers que nous appelons péchés, un *substratum* qui constitue la base commune de toutes les personnalités pécheresses et qui forme le fond permanent et identique de toutes les manifestations du mal moral dans l'humanité. Cet élément irréductible, auquel participent tous les membres de la famille humaine, a été transmis à tous les enfants des hommes par le père de notre race ; l'action de ce principe héréditaire du mal dans la nature humaine explique la présence du péché dans la totalité de l'espèce humaine.

Le point de départ de la doctrine traditionnelle est donc le péché considéré en lui-même, abstraction faite de sa réalisation positive et de ses manifestations concrètes. Du fait général la théologie déduit les phénomènes particuliers, de l'essence indéterminée elle fait sortir les formes précises, de la substance une et identique elle dégage l'infinie variété des exemplaires individuels. Cette opération logique, tentée par la dogmatique courante, est inspirée, en dernière analyse, par la certitude qu'il est possible à notre esprit de saisir et d'atteindre l'être en soi, l'être pur, la cause générale cachée derrière les objets

[1] Voy. par exemple, les textes des anciens dogmatistes de l'Eglise luthérienne, cités par Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, § 25-27, les passages empruntés aux anciens dogmatistes de l'Eglise réformée, par M. A. Schweizer, *Die Dogmatik der evangelisch reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, tome II, § 66-68.

particuliers et occupée à les produire ; car l'être en soi, c'est dans notre cas spécial, le péché universel indépendamment des péchés particuliers, le péché de l'espèce primitivement antérieur et actuellement immanent aux péchés des individus.

Une fois ces prémisses établies, l'orthodoxie scolastique se trouvait placée en présence de nouveaux problèmes auxquels elle ne pouvait se soustraire. Quel est le rapport entre l'essence du péché et l'essence de la nature humaine ? De même que l'on avait cherché à saisir et à fixer l'essence du péché dans son état d'indétermination pure, il importait d'atteindre et d'exprimer le fond identique et permanent de la nature humaine, indépendamment de ses fonctions et de ses manifestations ; enfin, après avoir formulé séparément ces deux quantités, il s'agissait de les rapprocher et d'en déterminer le rapport exact et précis. A la lumière de ces considérations générales, la controverse qui s'éleva entre quelques théologiens allemands au XVIe siècle s'explique aisément et s'éclaire de son jour véritable. Le péché est-il la substance de la nature humaine ou n'est-il qu'un accident de cette nature ? L'enquête ouverte sur cette question entraîna les adversaires dans des discussions purement formelles : ils distinguèrent la *substantia materialis* et la *forma substantialis*, et pour rendre sensible à l'esprit l'amalgame bizarre dans lequel ils fondirent leurs abstractions, ils eurent recours à des images et à des analogies empruntées à la chimie. Ces débats, qui risquent bien de paraître aujourd'hui aussi stériles que minutieux[1], résultent nécessairement de la manière dont le problème du péché avait été primitivement posé dans la dogmatique orthodoxe : les distinctions établies par Flacius ou Striegel sont la conséquence logique de l'application de la métaphysique platonicienne au fait moral et religieux du péché[2].

En effet, du point de vue de la théorie de la connaissance, la méthode traditionnelle n'est légitime que si la métaphysique

[1] Voir la manière sommaire et expéditive dont M. Gretillat se débarrasse des questions soulevées par Flacius et ses adversaires, o. c. pag. 353, 354.

[2] M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, pag. 52-55.

platonicienne est dans le vrai. Car enfin il est facile de se convaincre que le procédé de la dogmatique orthodoxe repose sur un axiome emprunté à l'auteur du Philèbe et du Parménide, je veux dire la réalité substantielle des idées générales. Si les idées générales sont des entités métaphysiques, types primordiaux et causes objectives des phénomènes particuliers, il est incontestable que la marche suivie par la pensée dogmatique de l'école est de tous points irréprochable ; il importe de mettre d'abord en lumière la notion générale du péché, saisi dans son essence transcendante et indépendamment de sa réalisation concrète ; cette notion générale du péché originel est à la fois le substratum identique et le principe générateur de tous les péchés actuels[1].

Il en est tout autrement s'il est avéré que l'idéologie de Platon est fausse. La négation de la doctrine platonicienne impose au dogmatiste une marche absolument contraire à celle qu'a tentée la doctrine traditionnelle. Si vous admettez que Platon a été victime d'une illusion d'optique, qu'il a pris des abstractions pour des êtres, qu'il a transformé des métaphores en substances, qu'il a donné à des fantômes la consistance et la solidité, il faudra en conclure que l'idée du péché originel, placée au seuil de la doctrine courante du péché, est absolument vide de tout contenu réel, qu'elle offre à la pensée une notion vague, indéterminée, obscure, qu'elle est un mot mis à la place d'une chose. En adhérant à cette conclusion, je tiens à rappeler au lecteur que je ne discute ici qu'une question de méthode. Si je rejette la théorie de la connaissance sur laquelle repose la doctrine traditionnelle, je n'entends nullement me prononcer sur les faits psychologiques ou historiques que l'orthodoxie cherche à sauvegarder en empruntant ses preuves ou en demandant ses axiomes à la métaphysique platonicienne. J'ose insister particulièrement sur ce point, afin d'écarter d'emblée

[1] Nous restons convaincu, dit M. Gretillat (pag. 354), que l'espèce *pomme* demeure une substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*.

tout malentendu et de circonscrire le débat dans les limites de la théorie de la connaissance [1].

Mais admettons que la méthode traditionnelle soit légitime; concédons à la dogmatique son procédé usuel; qu'elle prenne son point de départ dans la notion du péché originel; qu'avant de définir le péché dans son actualisation présente, immédiate, expérimentale, elle établisse le dogme du péché primitif d'Adam et du péché héréditaire de sa postérité; qu'elle formule dans toute sa rigueur le principe du mal moral dans l'humanité avant d'en développer les conséquences dans l'histoire de l'individu et de l'espèce: que résultera-t-il de cette tentative? serons-nous vraiment aussi avancés que le soutient l'orthodoxie traditionnelle? En aucune façon. Quand même notre essai aboutirait, quand il serait possible d'atteindre et d'étreindre cette notion du péché originel qui gît par delà les actes dans lesquels il s'exprime et se réalise, quand nous réussirions à revêtir cette idée d'une expression claire et intelligible à la pensée, qu'est-ce que la dogmatique chrétienne y aurait gagné? La formule traduisant l'essence encore indéterminée du péché universel et antérieur à ses manifestations concrètes, cette formule, alors même qu'elle ne laisserait pas l'esprit vide, alors même qu'elle renfermerait l'affirmation d'une chose au lieu de l'explication d'un mot, quel intérêt aurait-elle pour la conscience chrétienne? Nous fournirait-elle des lumières claires et précises sur la signification morale et religieuse du péché? Enrichirait-elle le contenu positif de notre foi? Apporterait-elle quelque élément nouveau et fructueux à notre expérience intime? Serait-elle pratique pour le fidèle, féconde pour l'Eglise?

[1] La critique du dogme traditionnel a été faite bien des fois, et cela par des théologiens qu'on ne saurait en aucune façon accuser de légèreté scientifique ou de radicalisme religieux. Qu'il me suffise de renvoyer les lecteurs français à des ouvrages bien connus: M. Secrétan, *la Philosophie de la liberté*, tome II; M. Naville, *le Problème du mal;* M. Hakenschmidt, *Etudes sur la doctrine chrétienne du péché;* M. Bersier, *la Solidarité;* M. Astié, article *Péché* (Encyclopédie des sciences religieuses, tome X, 334 sq., 358 sq.)

Serait-elle suggestive pour le penseur? Nullement, car notre appréciation du péché actuel ne saurait être déterminée par une théorie qui de propos délibéré fait abstraction de toute expérience, qui dépouille le péché de toutes les manifestations concrètes par lesquelles il peut avoir prise sur nous-mêmes, qui enfin, en nous plaçant devant la notion du péché en soi, nous met en présence d'une idée dépourvue de tout contenu positif et ne tombant en aucune manière sous l'œil de notre conscience morale ou religieuse. Une notion pareille peut-elle avoir accès dans la dogmatique chrétienne? Si celle-ci a pour mission de formuler scientifiquement la foi expérimentale de l'Eglise s'appuyant sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, n'est-il pas évident qu'elle n'a que faire d'une doctrine qui ne relève pas de la norme et du contrôle de cette révélation divine et qui ne rentre pas dans l'expérience de l'Eglise chrétienne? Le membre de l'Eglise a la faculté de se prononcer sur les péchés que la personne, l'œuvre et l'enseignement du Christ ont éclairés à ses yeux de leur jour véritable; mais le croyant n'est pas qualifié pour apprécier une notion abstraite ou une réalité incommensurable, dont le caractère propre est précisément de se trouver en deçà de toute expérience positive et sur laquelle la révélation chrétienne n'a répandu aucune lumière. Dès lors, quand même il serait prouvé que la méthode déductive aurait les moyens de définir a priori l'essence du péché indépendamment de ses actualisations particulières, il faudrait repousser cette méthode comme contraire aux principes essentiels de la dogmatique chrétienne, puisque l'expérience de l'Eglise, formée à l'école de la révélation, oppose à ces procédés d'une métaphysique purement formelle une fin de non-recevoir irrévocable.

II

Mais il se présente ici une objection dont il serait puéril de se dissimuler la gravité. « Le péché originel, nous dira-t-on, n'est nullement le *substratum* métaphysique de la notion du péché actuel, le *prius* logique de l'expérience présente du pécheur, le principe abstrait du mal qui agit universellement et

incessamment dans l'humanité. Loin de là : le péché originel est un fait, une donnée de l'histoire, une réalité attestée par le document même de la révélation. Ce que nous plaçons au seuil de notre doctrine du péché, ce n'est pas une idée générale et indéterminée, c'est une affirmation concrète et positive, ce n'est pas un mot, c'est une chose, c'est le fait de la chute. Voilà notre point de départ. Que parlez-vous de métaphysique ? Ne voyez-vous donc pas qu'il est question d'histoire ? Vous invoquez l'expérience ? Eh bien ! c'est une expérience aussi, la première expérience morale et religieuse de notre humanité, l'expérience décisive du père de notre race, expérience dont vous pouvez à tout moment faire la contre-épreuve directe, puisque si vous ne vous souvenez pas d'avoir été en Adam, vous savez fort bien qu'Adam est en vous-même[1] ! Cessez donc de faire dévier le problème et de transporter la question sur un terrain où nous ne voulons pas vous suivre et où nous n'entendons pas nous placer. C'est au nom de l'histoire, de l'expérience, de la révélation même que nous affirmons la chute et ses conséquences. La métaphysique platonicienne est ici hors de cause, et peu importe la réalité substantielle des idées générales. Ce qui est en jeu, c'est le témoignage de l'histoire, c'est la parole même de Dieu, c'est la véracité de la révélation, à laquelle vous semblez rendre hommage, quitte à ne pas vous y soumettre quand elle vous le demande ! »

On ne m'accusera pas, je l'espère, d'avoir atténué l'objection ; mais, pour en avoir même aggravé le poids, je n'en conteste pas moins la justesse des considérations invoquées par les défenseurs de la tradition. Quelle est, en dernière analyse, l'argument mis en avant par les adversaires ? C'est, il faut bien le dire, la réalité historique du récit de la Genèse. Dans ce cas, en effet, il n'est plus question de métaphysique, et il convient de circonscrire le débat dans un autre domaine. Tout se réduit au problème de l'autorité dogmatique du récit mentionné. Mais la cause des apologistes n'y aura absolument rien gagné. Sans doute ceux-ci n'édifieront plus la doctrine chré-

[1] M. Bersier, *la Solidarité*, Paris 1870, pag. 68.

tienne du péché sur une thèse abstraite empruntée à une métaphysique païenne, mais ils tentent une entreprise aussi illusoire que dangereuse. La réalité historique du récit de la Genèse! Mais quoi? si la critique historique, réduisant à néant la fiction de l'origine mosaïque du Pentateuque, ébranlait le fondement même sur lequel vous étayez votre édifice dogmatique? si elle arrivait à démontrer victorieusement que la prétendue histoire que vous placez à l'origine du développement de l'humanité n'est qu'un mythe, création relativement récente du génie religieux d'Israël aux prises avec le problème qui a sollicité toutes les consciences et tous les esprits, le problème de l'origine du mal? s'il vous fallait en conséquence modifier votre notion de la révélation, faire un triage entre l'idée et l'histoire, entre le contenu religieux et la forme symbolique, entre la vérité profonde du phénomène psychologique et l'enveloppe naïve de l'explication mythique[1], n'est-il pas vrai qu'une opération pareille, un départ quelque minime qu'il soit, saperait par la base l'argumentation développée tout à l'heure avec tant d'assurance? Et quand même, résistant à la lumière accumulée par l'exégèse et la critique historique, vous soutiendriez l'historicité du récit de la chute, il faut bien avouer que le seul abandon de la théopneustie littérale suffirait à entamer sérieusement l'affirmation du caractère historique de la Genèse. A moins que l'on adhère à cette conception mécanique et ma-

[1] Lire les commentaires sur la Genèse, surtout celui de M. Dillmann (1875). Je renvoie les lecteurs français à la Bible de M. Reuss, Ancien Testament, troisième partie, tome I, pag. 293 et suiv. — On se rappellera le mot bien connu de Nitzsch, qui voit dans le récit de la chute une histoire *vraie*, mais non *réelle*. On ne saurait trop combattre le préjugé d'une orthodoxie superficielle qui ne voit dans les mythes que des fables dépourvues de valeur. L'esprit religieux qui a créé le mythe n'est-il pas une réalité vivante, et le langage dans lequel s'exprime cet esprit n'est-il pas un indice du génie religieux des peuples? A ce titre, le caractère mythique d'un récit ne saurait être un argument contre la valeur religieuse de ce récit. Voy. les beaux développements de M. H. Schultz, sur les mythes qui, loin d'exclure la révélation divine, sont la forme sous laquelle cette révélation se traduit. *Alttestamentliche Theologie*, 2e éd. (1878) 3e éd. (1885), pag. 29 et suiv.

gique de la Bible, recourir à l'historicité du témoignage biblique est un expédient hasardé et périlleux. Il n'est pas besoin d'un grand effort de réflexion pour comprendre que ceux qui font reposer sur des assises aussi chancelantes le poids de la doctrine du péché sont les premiers à compromettre cette doctrine qu'ils essayent de sauvegarder[1]. Oui, il faut le redire sans détour : faire dépendre le contenu intime et essentiel de la foi chrétienne des solutions accidentelles et variables de la critique historique, c'est exposer la foi elle-même à de terribles hasards, c'est faire abdiquer l'Eglise entre les mains de l'école, c'est livrer la conviction du fidèle à l'arbitrage du théologien, c'est porter atteinte tout ensemble à la piété et à la science. N'est-il pas plus conforme aux intérêts de la foi, et par conséquent à la mission de la dogmatique, de s'assurer un terrain plus ferme et de chercher son point d'appui ailleurs que dans les résultats incessamment modifiés d'une science qui cesserait d'être digne de ce nom le jour où elle s'imaginerait avoir dit son dernier mot ?

Mais entrons pour un moment dans les idées de nos adversaires, mettons-nous à leur point de vue en acceptant leur manière de formuler le problème, admettons que la réalité historique du récit de la Genèse se trouve élevée au-dessus de toute contestation. Dans ce cas encore, il surgit une question à laquelle on ne saurait se soustraire. Est-il légitime de prendre pour base d'opération, dans l'étude *chrétienne* du péché, le récit *mosaïque* de la chute d'Adam ? Au problème ainsi posé il faut répondre sans hésitation par la négative. Il serait manifestement contraire aux principes et à la méthode de la dogmatique chrétienne de faire du récit de la chute et du dogme du péché originel le fondement ou, si l'on préfère, la clef de voûte de la doctrine chrétienne du péché. Dussions-nous être amenés par des arguments irréfragables à affirmer l'historicité parfaite de la tradition de la Genèse, il n'en faudrait pas moins se garder de donner à cette tradition la valeur normative et décisive d'un criterium dogmatique, destiné à régler les affir-

[1] Lire les paroles prophétiques de Schleiermacher, *Seconde lettre à Lücke* (Werke zur Theologie II, 612 et suiv.).

mations de notre conscience religieuse sur le péché. Essayons d'établir cette assertion peu en harmonie avec les procédés et les usages de la dogmatique reçue.

La chute avec ses conséquences est considérée par notre orthodoxie traditionnelle comme la contre-partie de l'état d'innocence dans lequel la main du Créateur avait placé notre premier père. Le *status corruptionis* a pour corrélat naturel et immédiat la *justitia originalis;* la chute n'est autre chose que la perte de cette justice originelle ; la misère de la condition présente de l'homme se détermine par le contraste avec la condition primitive de l'homme; l'abîme dans lequel il est tombé par sa faute se mesure à la hauteur à laquelle il avait été élevé par l'Eternel. En d'autres termes, la norme d'appréciation morale et religieuse que la doctrine traditionnelle applique au péché est précisement l'idéal religieux et moral qui s'exprime dans la notion de la *justitia originalis.* Voilà le point de repère que l'orthodoxie fournit à la conscience chrétienne pour envisager le fait expérimental du péché, voilà l'angle sous lequel elle nous fait considérer le mal moral et religieux de l'humanité. Il y a plus : l'œuvre du salut n'est que le rétablissement du rapport primitif entre le Créateur et Adam, la réintégration de l'image divine altérée par la désobéissance du père de notre race; l'ordre final sera identique avec l'ordre primordial, en sorte que le second Adam n'a fait que retrouver et rendre à l'humanité les titres de noblesse que le premier Adam avait perdus pour lui-même et pour ses descendants. Toute l'économie du salut est dès lors construite du point de vue de cette *justitia originalis*, qui se trouve être, d'après notre orthodoxie, la parole initiale et le dernier mot des intentions divines à l'égard de l'humanité[1].

[1] On ne saurait rendre l'apôtre Paul responsable de cette conception toute légale de l'orthodoxie vulgaire. Le fameux passage Rom. V, 12-21 n'a nullement la portée que lui attribue la dogmatique traditionnelle ; le but de l'apôtre n'est pas d'élaborer une théorie du péché originel, loin de là : le péché et toutes ses conséquences n'ont pas su prévaloir contre la grâce de Dieu, laquelle surabonde là où a abondé le péché, voilà l'objectif de la démonstration de Paul, qui n'oppose le premier et

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'il suffit d'exposer cette théorie pour la réfuter ; elle porte en elle-même sa condamnation ; elle est jugée de prime abord et sans appel par la conscience chrétienne. Car elle ravale la révélation évangélique au niveau d'un simple complément de l'ordre naturel, que dis-je ? elle subordonne l'économie de la grâce à l'économie de la loi, elle dépouille le Christ de l'hégémonie religieuse de l'humanité pour transférer le primat suprême à l'homme d'avant la chute, à l'Adam encore en possession de sa justice originelle, à la créature dans l'état d'innocence et de bonheur qui a précédé l'entrée du péché dans le monde. Cette conception est absolument contraire à la méthode légitime de la dogmatique chrétienne, parce qu'elle est absolument contraire aux postulats essentiels de la foi chrétienne. Celle-ci nous impose un point de vue diamétralement opposé dans l'appréciation du fait moral et religieux du péché[1]. En effet, si pour juger des caractères et de la nature du péché, la théologie se reporte à l'état d'innocence primitive de l'homme avant la chute, elle se place de fait en deçà et en dehors de la révélation chrétienne ; elle érige en norme suprême un idéal qui n'a pas été formé

le second Adam que pour faire voir combien le don de la grâce en Jésus-Christ a été plus magnifique que les suites de la transgression d'Adam n'ont été funestes. S'il restait à cet égard la moindre hésitation, elle disparaîtrait en présence de l'argumentation décisive de 1 Cor. XV, 42-49. Comment oser soutenir, en face d'une déclaration aussi catégorique, que le second Adam n'est pour ainsi dire que la reproduction du type du premier Adam, type altéré par la chute et rétabli par la rédemption. Comp. M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versœhnung* (2e édit.), III, 307-8. — M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, pag. 694-5. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, pag. 251. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, pag. 204-206.

[1] La subordination primordiale et finale du *fœdus naturæ* et du *fœdus legis* au *fœdus gratiæ* (pour me servir des termes de l'ancienne théologie réformée) est une des conceptions les plus fécondes du système de M. Ritschl, qui en a développé les conséquences et montré les applications aux principales parties de la dogmatique chrétienne. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 229 sq., 294 sq., 336-340. — *Unterricht in der christlichen Religion*, § 42, c. — *Geschichte des Pietismus*, I, 136-138. — Cf. M. Thikötter (trad. franç., pag. 79-80). — Comp. M. Lipsius, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, § 622.

sous l'empire de cette révélation : là est le vice originel de la conception orthodoxe. Car enfin, n'est-ce pas dans la révélation chrétienne que la dogmatique chrétienne doit chercher la loi unique réglant son appréciation du péché [1] ? Sans doute le péché est un phénomène que l'on rencontre en dehors de l'enceinte du christianisme ; à cet égard, il ne saurait être en lui-même l'objet d'une révélation divine. Mais si le péché n'est pas une réalité révélée, c'est un fait qui tombe sous l'appréciation de la révélation ; la révélation n'a point créé l'objet qu'il s'agit d'analyser, mais elle nous a rendus capables d'en mesurer la portée et d'en sentir la gravité et la profondeur. En d'autres termes, la dogmatique chrétienne a pour mission de déterminer la conscience du péché que Jésus-Christ a apportée au monde [2]. La notion chrétienne du péché n'est pas la contrepartie de l'image de la *justitia originalis* conférée à Adam, elle est le revers de l'idéal du souverain bien réalisé par Jésus-Christ. C'est dans la sphère essentiellement chrétienne qu'il convient de saisir la clef de la notion dogmatique du péché : à la lumière de la personne et de l'œuvre du Christ, sur le sol

[1] Dans une étude qui a le mérite de mettre en pleine lumière les idées maîtresses de la théologie de M. Ritschl, M. le pasteur Güder relève fort bien le rôle capital que le maître de Göttingue assigne à la révélation chrétienne, dont l'autorité exclusive est opposée à toutes les traditions humaines. Voy. *Zur Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's*, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1884. pag. 163 et suiv.

[2] « L'étude qu'il faut commencer par élucider, si l'on veut se faire une idée juste de la rédemption, c'est l'étude du péché. » (M. Montbrun, *la Rédemption d'après M. Bouvier*, Revue théologique de Montauban, 1884, N° 3, pag. 243.) Ne pourrait-on pas dire avec plus de justesse que c'est du point de vue de la rédemption réalisée par Jésus-Christ que nous pouvons arriver à la seule appréciation du péché qui puisse complètement satisfaire la conscience chrétienne ? — Est-il besoin d'ajouter que je suis loin de contester qu'en dehors de la sphère de la révélation chrétienne on puisse rencontrer une conscience du péché souvent profonde et délicate ? Mais comme il est question ici de la notion chrétienne du péché, il importe d'assigner à la dogmatique le seul point de vue qui réponde au postulat de la foi chrétienne : c'est dire que la règle déterminant la notion chrétienne du péché ne saurait être empruntée qu'à la révélation évangélique.

sacré du royaume de Dieu, au cœur même de la révélation divine dans le second Adam, là seulement nous trouverons la base d'opération solide, la norme d'appréciation sûre, le point d'observation juste, la formule d'explication authentique et conforme aux exigences de la conscience chrétienne. *L'analyse morale et religieuse de la conscience chrétienne du péché, conscience formée à l'école de la révélation évangélique et prenant son centre de gravité dans la notion chrétienne du souverain bien, c'est-à-dire dans la notion du royaume de Dieu, telle est la tâche de la dogmatique protestante*[1]. Cette tâche implique l'élimination rigoureuse de toutes les questions étrangéres à la révélation chrétienne et le recours constant à l'enseignement du Nouveau Testament, ramené à son contenu intime et à son fond essentiel, c'est-à-dire saisi dans sa portée morale et religieuse et dégagé des explications accidentelles dont l'a revêtu la pensée théologique des premiers auteurs sacrés[2].

[1] Ce point de vue et cette méthode ont même conquis l'approbation de quelques adversaires de M. Ritschl, voy. par exemple les concessions significatives de M. Haug, *Darstellung und Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie* (Theologische Studien aus Würtemberg, 1885, pag. 120), et de M. le prof. Schmidt, *Ritschl's Lehre von der Sünde dargestellt und kritisch beleuchtet* (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1884, pag. 491).

[2] M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2e édit. III, 304-311. — M. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 2e édit. Bonn, 1881, § 26. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881, pag. 246-253. — M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, pag. 644 et suiv. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen, 1882, ouvrage entièrement dominé par la conception indiquée dans la présente étude et appuyé sur des recherches d'histoire des dogmes et d'exégèse d'une haute valeur. — M. Thikötter a bien indiqué les points essentiels de la doctrine de M. Ritschl sur le péché. (Voir la traduction de M. Aguiléra, pag. 63-66.) — Si je ne me bornais pas à l'étude d'une question de méthode, je ne saurais résister à la tentation de discuter les objections élevées par M. Schmidt contre le point de vue de M. Ritschl (voir l'article cité dans la note précédente); mais ces objections portent moins sur la méthode que sur les applications de cette méthode et elles entrent dans des détails qui nous feraient perdre de vue la question de principe, qui seule est traitée dans notre étude.

Sans doute, en resserrant le problème dans les limites indiquées, la dogmatique écartera une série de questions qui ont de tout temps stimulé la curiosité ou sollicité la spéculation des théologiens, elle opposera un *non liquet* absolu à des recherches qu'affectionnèrent également la scolastique du moyen âge et l'ancienne orthodoxie protestante, elle sacrifiera la métaphysique à l'expérience et l'étude des problèmes transcendants à la constatation des faits positifs, elle se résignera à des retranchements nombreux, pertes sérieuses aux yeux des théologiens qui se font illusion sur les limites imposées à notre connaissance et sur les ressources dont dispose l'esprit humain ou plutôt la foi chrétienne. Mais ce que la théologie perdra en étendue, elle le gagnera en autorité et en certitude : s'il lui est donné de saisir la pensée de Jésus et de traduire le point de vue religieux du Nouveau Testament, si elle réussit à démêler les éléments de la révélation évangélique qui ont concouru à la formation de la conscience chrétienne du péché, si elle arrive à analyser les facteurs essentiels et le contenu positif de cette conscience, si son analyse s'oriente invariablement d'après l'idéal moral et religieux réalisé par le fondateur du royaume de Dieu, la dogmatique protestante n'aura point failli à sa mission et aura satisfait aux exigences que l'on est en droit de lui imposer. Enfin il est permis d'affirmer qu'en appliquant rigoureusement ces principes, nous sauvegarderons tous les intérêts religieux qui ont inspiré le dogme traditionnel, qui font la force de ce dogme et qui lui assurent une incontestable valeur religieuse.

En défendant la méthode présente, je n'ai pas la prétention de la préconiser comme une innovation, inaugurée par M. Ritschl et exclusivement adoptée par son école. Loin de là ; il me semble même qu'elle répond bien mieux que la méthode orthodoxe aux intentions primitives de nos réformateurs[1].

[1] Lire les observations de M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 306, 307, I, 163, 199-214. — M. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, pag 129 et suiv. — Cf. aussi les indications fournies par M. Ritschl sur Francke et Steinmetz, *Geschichte des Pietismus*, Band II, Bonn 1884, pag. 258, 464-5, 473.

Leurs préoccupations essentiellement pratiques, le soin jaloux avec lequel ils revendiquent l'indépendance de la foi chrétienne vis-à-vis de toute spéculation philosophique, la vigueur qu'ils déploient dans l'analyse morale et religieuse du péché perçu comme fait d'expérience et saisi dans sa tragique réalité, la répugnance que leur inspirent les subtilités oiseuses de la métaphysique scolastique et païenne, le devoir qu'ils s'imposent de puiser tous les éléments de leur solution non dans les connaissances de l'homme naturel mais dans les documents de la révélation chrétienne, la corrélation qu'ils établissent entre le fait du péché et le fait de la rédemption, les lumières qu'ils demandent à l'économie de l'Evangile pour éclairer l'économie de la nature et l'économie de la loi[1], toutes ces considérations nous autorisent à soutenir que nous nous trouvons dans le grand courant de la pensée réformatrice et vraiment protestante en statuant, pour l'étude de la doctrine chrétienne du péché, un double postulat : 1) Réaction contre l'influence de la métaphysique platonicienne, qui procède à priori et qui prend pour point de départ de ses déductions rationnelles la fiction de la réalité objective des idées générales. 2) Application d'un criterium puisé exclusivement dans la révélation évangélique qu'il importe de dégager des documents du Nouveau Testament pour en faire la norme unique et authentique de la conscience chrétienne du péché.

[1] Lire, par exemple, dans le premier article de l'Apologie de la confession d'Augsbourg, les observations de Mélanchton sur les *pueriles et frigidæ cavillationes* des scolastiques (§ 51, 2, 15), les déclarations énergiques par lesquelles il élimine le point de vue philosophique et proteste contre les velléités de résoudre le problème chrétien du péché à l'aide de catégories puisées ailleurs que dans la parole de Dieu (§ 13, 43, 8), enfin la formule de la *justitia originalis*, orientée d'après la notion de la perfection chrétienne, notion qui s'inspire non de la Genèse, mais de l'expérience chrétienne de la justification par la foi (§ 15, 16, 42, 43). Cf. Apoc. XIII, 46, 47. Il convient de rappeler que le créateur du dogme du péché originel, Augustin, en élaborant ce dogme pour justifier théologiquement l'usage du baptême des enfants, se montre aussi dominé par un intérêt chrétien et fait de la doctrine du péché un corollaire de la notion du salut offert par l'Eglise dans le baptême. Cf. les observations de M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versœhnung*, I, 504; II, 305-6.

Le lecteur, qui a bien voulu suivre attentivement les développements qui précèdent, n'aura sans doute pas de peine à saisir dès maintenant quelques-uns des traits essentiels de la méthode que nous voudrions voir appliquer à la dogmatique protestante ; il lui sera facile aussi de démêler le sens de cette protestation contre la métaphysique qui semble à tant de théologiens une atteinte directe portée aux réalités essentielles de la foi[1] ; enfin il se dira peut-être que la théorie de la connaissance de M. Ritschl doit être sensiblement différente de l'image bizarre qu'en a tracée la fantaisie humoristique de M. Gretillat[2], et que l'opuscule tant maltraité par le professeur de Neuchâtel pourrait bien renfermer quelques aperçus qu'il vaudrait la peine de soumettre derechef à un examen attentif et indépendant.

Ne nous hâtons pas toutefois de tirer des conclusions générales qui pourraient paraître prématurées. Il est plus prudent, il est surtout plus scientifique d'étendre le champ de nos investigations et de porter notre enquête sur quelques autres points plus précis, sur quelques dogmes particuliers, pour étudier, à la lumière d'autres exemples concrets et saisissables, les applications des principes et de la méthode que je voudrais faire connaître et défendre. (*A suivre.*)

[1] M. Heer, *Der Religionsbegriff A. Ritschl's*, Zürich 1884, pag. 74, 75. — M. Fricke, *Metaphysik und Dogmatik*, Leipzig 1882, pag. 7. — M. Luthardt, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1881, XII, 620 sq. — M. Godet, *Revue chrétienne*, 1884, pag. 476, 479. — M. Gretillat, o. c. 361.

[2] Les indications sommaires de M. Gretillat sur le point spécial qui nous occupe (voir pag. 353-4) sont absolument insuffisantes pour orienter le lecteur et lui apprendre sur quel problème porte le débat.

LA MORALE CHRÉTIENNE

COMPARÉE AVEC LA MORALE PHILOSOPHIQUE

PAR LE

Dr E. DE MURALT [1]

INTRODUCTION

La morale philosophique ou indépendante de toute religion cherche son principe soit dans l'*intérêt* dit bien entendu de l'égoïsme, selon Darwin qui ne connaît d'autre règle que la lutte pour l'existence, soit dans l'égoïsme moins franchement avoué du *point d'honneur*. Ou bien elle s'élève avec Stuart Mill et Spencer jusqu'à l'*utilitarisme* ou jusqu'à la considération de ce qui est profitable pour l'individu et pour la société ; mais il ne peut pas satisfaire le cœur puisqu'il ne s'agit ici que de biens extérieurs. La morale de la *sympathie*, dite altruisme, est déjà supérieure ; elle a pour principe la bienveillance, quoique celle-ci, au point de vue purement humain, fasse trop souvent défaut, la plupart des hommes ne se montrant ni reconnaissants ni

[1] Nous avons choisi pour ce but celle de Schleiermacher, d'après A. Schweizer, *Entwurf eines Systems der Sittenlehre aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass*, Berlin 1835, 1° parce que son système n'est pas connu en France comme il le mérite et 2° parce qu'il est le plus complet, en traitant les mêmes sujets au triple point de vue du souverain bien, des devoirs et des vertus. Enfin, 3° la morale philosophique de cet initiateur de la théologie moderne, qu'on a déjà comparé à Origène, nous fait plutôt voir ses propres idées que ne le fait sa dogmatique puisqu'il n'a traité celle-ci qu'au point de vue de l'exposition des croyances de son siècle, mais non de ses principes à lui.

aimables. Enfin les organes de toute morale, admis par Schleiermacher, à savoir la *raison* et la conscience unies à la liberté sans laquelle il n'y a point de responsabilité ni de moralité, n'ont point de contenu positif en eux-mêmes ; ils ne sont que réceptifs et non point créateurs, comme le prétend le rationalisme. Il se fait illusion en croyant créer lui-même ce qu'il a reçu de Dieu au moyen de la tradition révélatrice dès les origines du genre humain. Le *bien souverain* ne nous a été enseigné que dans la société religieuse ; son expression suprême ne peut donc être que le *règne de Dieu.*

I

Du souverain bien ou du royaume de Dieu.

1° Le règne de Dieu ou des cieux surpasse en importance et en durée tous les empires et états de ce monde. Il est la communauté la plus large qui puisse exister sur cette terre et il étend son influence jusque dans la vie éternelle.

Or si nous ne pouvons accomplir notre destination que dans la communion avec nos semblables, et non pas isolés ou séparés d'eux comme des ermites, c'est dans cette communauté que nous pourrons réaliser le souverain bien ici-bas. « Le règne de Dieu approche, a dit Jésus au début de son ministère, croyez à l'Evangile. » (Marc I, 15.) En effet ce règne n'est accessible qu'à la *foi*, cet organe de la vie intime de l'âme, du cœur ou du sentiment par lequel seul nous percevons et saisissons les vérités surnaturelles.

Il paraît que maintenant on n'admet plus d'idées innées ; on veut plutôt que les capacités intellectuelles peuvent être développées en nous par l'éducation, à savoir par une raison en dehors de nous et avant nous. Ce ne sont que des germes ou des dispositions à recevoir des vérités, mais qui ne peuvent se développer que par l'expérience de personnes plus âgées ; germes qui doivent être développés, relativement aux choses religieuses, par une révélation de ce Dieu qui veut que tous soient sauvés et que tous arrivent à la connaissance de la vérité. (1Tim. II, 4 ; Tite II, 11.) Cette *grâce préventive produit la foi* et la réveille

dans nos cœurs (Philip. I, 29), par le Saint-Esprit (1 Cor. XII, 3) ou par le Christ. (Jean VI, 44.) Elle est un effet de la *parole de Dieu* (Rom. X, 17); mais celle-ci ne suffit pas à la produire s'il n'y a pas *notre propre bonne volonté* pour y coopérer. (Jean VI, 29; Math. XIII, 19-23.)

Cette foi obtient le don du Saint-Esprit par lequel notre esprit naturel est régénéré de manière à pouvoir, tout en restant dans ce corps de chair, le dominer, agir sur lui, l'organiser et même en faire un symbole ou une image de la raison, comme Schleiermacher l'exige.

La *personnalité*, qui a été ainsi formée par la foi et pour la foi, ne se concentrera pas sur elle-même pour jouir de la contemplation des choses célestes dans une extase mystique. Elle se sentira au contraire *poussée à se communiquer* à ceux avec lesquels elle est mise en relation et à *organiser* comme citoyen du royaume des cieux tout ce qu'elle a à faire en vue de ce royaume et même à en faire autant que possible un *symbole* des choses célestes. Tout ce qu'elle accomplit dans ce corps mortel peut recevoir une signification supérieure si nous savons le mettre en rapport avec le royaume de Dieu. Toute action, même la plus simple, qui est opérée dans la foi ou en vue de ce royaume, est sanctifiée par là; tout ce qui n'est pas un produit de cette foi peut devenir un péché (Rom. XIV, 23) c'est-à-dire une action de l'égoïsme ou de la vanité, quand même elle aurait l'apparence d'une bonne action ou d'un bienfait. C'est ainsi que notre nature terrestre peut être mise en accord avec notre esprit au lieu de l'étouffer ou de le tyranniser par ses passions et ses convoitises, ou de détruire et tuer la nature par une espèce de suicide pour en émanciper l'esprit par un procédé arbitraire.

Il n'y a que la foi, comme le dit M. Pailleron dans son rapport sur les prix Montyon, « qui puisse expliquer non seulement qu'on ne sacrifie à ses passions soi-même ou son semblable, mais le dévouement pour lui, la charité. C'est Dieu qui l'a révélée aux hommes, et elle est restée divine. »

2° *Dieu comme amour* est ce souverain bien que la morale philosophique (chez Schleiermacher) ne cherche que dans la

réunion de la raison et de la nature, sans jamais pouvoir arriver à la perfection et sans pouvoir la continuer dans la vie éternelle, comme la charité qui est la seule vertu destinée à demeurer (1 Cor. XIII, 13) quand cette économie n'existera plus.

La charité seule nous fait arriver à la *perfection divine* (Math. V. 44-48), tandis que la morale philosophique ne connaît qu'une perfection relative, un bien approximatif, fluctuant entre un maximum et un minimum, mais non un bien souverain ou absolu tel qu'est Dieu et son royaume des cieux.

Ce royaume qui doit être recherché avant toute chose ne peut être réalisé sur la terre que dans la réunion de ceux qui y croient, à savoir dans une *église* dont les membres doivent être les premiers objets de notre charité. (1 Jean IV, 9-21.)

La communion de la charité entre chrétiens est le *préservatif contre l'égoïsme* de l'homme naturel qui voudrait s'en excuser en prétextant les exigences de son individualité, comme si celle-ci pouvait être la loi suprême de ses actions, ce qui reviendrait à la loi darwinienne du combat de tous contre tous ou à l'anarchie qui ne règne pas même chez les animaux. La charité opposée à cet égoïsme est plus que le désir qu'on pourrait avoir de s'approprier le monde (le macrocosme) par l'homme (le microcosme), ainsi que Schleiermacher l'a définie.

Car ce serait un amour égoïste et non la charité qui est plutôt prête à donner qu'à prendre. (Act. XX, 35.) Aussi reconnaît-il lui-même que c'est le *sentiment* et non l'intelligence de la raison qui nous rapproche du prochain. C'est le sentiment qui nous le fait comprendre et aimer, malgré la diversité qui peut exister entre sa personnalité et la nôtre, ou même à cause de cette diversité que nous reconnaissons et acceptons volontiers comme une compensation offerte à la défectuosité de notre naturel. C'est ainsi que la nature virile sert à compléter l'énergie qui manque à la femme, et la grâce, l'aménité et la douceur de celle-ci sert à corriger ce qu'il y a de rude et de raide dans le naturel de l'homme. Mais ce n'est pas l'*amour proprement dit* entre deux personnes de sexes différents que doit produire la charité chrétienne, ce serait un égoïsme à deux, ni encore

l'*amitié* entre plusieurs du même sexe, avec ses épanchements de confiance, ni la *société des semblables* avec sa réserve polie. La charité chrétienne *produit l'amour pour tout homme* qui est mis en relation avec nous, non pas à cause de son amabilité et de sa reconnaissance — ce qui pourrait encore être regardé comme de l'égoïsme — mais à cause de Dieu, parce que lui nous a aimés le premier (1 Jean IV, 10) et bien que nous n'ayons été ni reconnaissants ni obéissants, comme il avait le droit de l'attendre de nous, ses enfants.

L'*église* est par conséquent le *produit d'un sentiment religieux commun ;* mais ce sentiment étant inspiré et nourri par l'amour divin, elle est aussi un effet ou une *institution de Dieu*. La religion ne consiste pas seulement dans la communauté d'un sentiment religieux ou d'un sentiment de dépendance absolue, qui pourrait être aussi celui d'un panthéiste, pour se perdre dans le grand-tout. La religion peut plutôt être définie comme l'accord de ceux qui se sentent appelés à la liberté des enfants de Dieu et se soumettent à lui volontairement et non comme s'ils y étaient forcés par un destin aveugle et inexorable. Ce n'est qu'une *personne* divine et non l'*univers* qu'on peut aimer, ce n'est que le Dieu personnel qui puisse être l'objet d'une religion et d'une société religieuse, telle que l'Eglise. Elle n'est pas, comme voulait Schleiermacher, le résultat de l'amitié, car alors elle serait réduite à quelques individus et n'aurait point d'origine divine. L'amitié s'étendant à un plus grand nombre n'est plus *amitié*, mais amour du prochain, pour l'amour de Dieu ; la *société* au contraire ne va pas au delà du rapport ou de l'identité de mœurs et de coutumes avec une certaine classe, tandis que l'*Eglise* doit les embrasser toutes. Se rapportant au Père commun de l'humanité, l'Eglise ne peut jamais se perdre dans des sentiments individuels comme là où le sentiment règne en maître absolu ; de l'autre côté elle ne tombera pas dans le formalisme tant que l'amour de Dieu et des hommes sera son principe.

L'amour le plus concentré est celui du *mariage* dans lequel chaque partie représente son sexe au moyen d'une union qui doit produire l'unité de sentiment et par conséquent être *invariable* tandis que l'amitié ou la société peuvent varier. Dans la

famille qui est le but du mariage, la compensation mutuelle de l'individualité des deux sexes se répète et se multiplie par l'exercice de l'amour mutuel. Le mariage et la famille sont aussi les motifs les plus moraux pour créer une *propriété*, laquelle étant reconnue dans l'état, donne aussi les moyens d'exercer la *bienfaisance* en dehors de la famille envers tout prochain. C'est ainsi que la famille devient la représentation la plus élevée de la raison qui dans une association permanente ou dans l'état se forme ses organes au moyen de la *nature*, ainsi que l'*Eglise* est l'expression la plus élevée du sentiment symbolisé dans le domaine de l'*Esprit*.

La famille est encore le moyen de réaliser la *communauté des biens* que l'état ne peut pas exiger comme obligation formelle ; ce n'est que la liberté qui peut pousser à agrandir le cercle de l'obligation d'amour envers la famille et à l'étendre sur le prochain. Elle est la première *école* où, par l'action que les parents doivent exercer sur leurs enfants, l'obéissance est enseignée et pratiquée. La famille est en outre le moyen que les personnes empêchées de former elles-mêmes une famille, peuvent employer pour sortir de leur isolement en restant comme enfants adultes dans leur famille, ou bien en se joignant à une famille comme *domestiques* ou comme aides pour l'éducation. Toutefois leur subordination ou leur obéissance prêtée au chef de la famille ne peut se concilier qu'avec leur liberté ; elle doit être volontaire et non produite par la contrainte comme chez les enfants. Mais quelle que soit l'autorité exercée par les chefs de familles, elle ne doit pas être absolue telle qu'elle l'était chez les Romains, mais dirigée par l'amour. La famille devient ainsi la sphère principale où s'exerce la moralité. Les *bonnes mœurs*, la *bienséance*, la *décence* doivent y régner non moins que dans la société qu'on se choisit librement, si elles sont la vraie expression du caractère et non pas un masque trompeur qu'on croit pouvoir déposer dans son intérieur.

L'amour dans la famille ne doit pas dégénérer en amour sensuel entre *frères et sœurs* parce que chaque nouvelle famille doit former de nouvelles individualités et sortir du caractère commun à l'ancienne famille.

Le *divorce* ne doit être permis que lorsque les conjoints se sont trompés relativement à leur caractère ou à leurs conditions d'existence. Il est toujours un mal, le résultat d'un mariage mal commencé ou mal entrepris, c'est-à-dire sans l'amour du cœur, et seulement pour celui du corps et de la matière.

L'action de l'amour se montre aussi dans les trois âges, 1° en faveur de l'enfance pour la guider et l'élever à se servir de sa raison afin de dominer sa nature, 2° dans l'âge mûr pour organiser une famille, 3° quant à la vieillesse pour la soutenir en la laissant jouir du produit de la vie de l'adulte, du travail qui reste après lui. (Apoc. XIV, 13.) Si ce produit est partagé entre tous également, l'individualisme rompt les liens de la famille; si l'héritage échoit à un seul, les individus sont sacrifiés à l'intérêt de la communauté, au désir de conserver la famille comme telle dans un de ses membres, en négligeant les autres; dans les deux cas il y a manque d'amour. Ce n'est que celui-ci et non le droit qui puisse remédier à ces deux inconvénients.

L'*état* est la réunion d'un certain nombre de familles; mais l'église seule se fonde, comme la famille, sur l'amour, l'état ne connaissant que la légalité formelle. La *société* n'en est pas non plus, comme le voulait Schleiermacher, la cause, mais seulement le foyer, l'occasion pour l'union des cœurs qui aboutit au mariage. On peut respecter la société et l'état mais on ne peut l'aimer autant que l'église; on peut reconnaître ce que chacun contribue pour le bien de la société et de l'état, mais toujours ce ne sera que quelque chose d'extérieur. On ne peut aimer que les personnes qui partagent nos sentiments les plus intimes, or ce ne sont que ceux de la religion. Aussi l'état ne peut-il être réalisé que par un si grand nombre de familles qu'il n'est possible d'en connaître qu'une infime minorité, de sorte que l'amour qu'on pourrait leur vouer ne peut s'appliquer qu'à ces quelques cas où l'un est mis en relation personnelle avec d'autres membres de cet état. Nous pouvons aimer le caractère de notre nation opposé à celui d'autres nations, nous pouvons l'admirer ou le préférer; toujours ce n'est qu'un amour abstrait ou bien l'amour de nous-mêmes. Mais nous sommes exhortés par Dieu à aimer *tous les hommes*, non que l'humanité entière

soit, comme dit Schleiermacher, supérieure à l'état ou à la famille, car elle ne l'est qu'en quantité et non en qualité, mais parce que le royaume de Dieu étant destiné à embrasser tous les hommes, nous devons leur vouer le même amour, sans distinction de race ou de nationalité. Quant à la *perfection* elle est un idéal qui nous est proposé *dans l'amour* divin, et elle nous fait espérer une vie où cet amour pourra s'exercer sans les entraves et les scandales de ce monde.

La *civilisation* considérée comme but de l'état n'est toujours que relative et approximative, il n'y a là rien de parfait et d'absolu comme l'est le principe de la charité qui s'exerce à l'imitation de l'amour de Dieu. En outre la charité ne se limite pas à cette vie d'épreuves, elle s'étend à la vie bienheureuse de l'éternité. L'église, destinée à embrasser tous les états par les liens de la charité, leur est donc supérieure non seulement en quantité mais aussi en qualité. Elle doit réaliser l'*idéal de l'humanité* dans ce monde comme préparation à un monde meilleur et non une manière particulière à telle ou telle nation d'envisager l'idée de la civilisation sur cette terre. Les états doivent donc être différents entre eux ; l'église seule, dont le royaume de Dieu est l'idéal, est destinée à former leur *union*. L'état doit se limiter à l'*action* commune et ne peut pas vouloir dominer sur l'*esprit* ou l'*intelligence*, soit par l'école soit par une église particulière. L'état ne pourra jamais réaliser tout le domaine de la morale, comme l'église y tend ; il sert seulement de base à l'école et à l'église en leur en fournissant les moyens matériels; son domaine c'est l'action organisatrice ou extérieure du droit et non l'activité intérieure de la raison et du sentiment qui échappent au contrôle formel de l'état.

Toute l'activité humaine ne se concentrant pas dans l'état, il ne peut s'emparer de toute la *fortune* de ses ressortissants ni leur ôter toute *liberté* ou restreindre leur activité pédagogique ou religieuse, aussi peu qu'il a le droit de s'emparer de toute leur activité économique, ainsi que le prétend Schleiermacher disant que l'état n'est que l'action commune des citoyens et n'a que les droits qu'eux lui accordent — ce qui est une théorie fort controversée. — Il reste en dehors et au-dessus de l'état un

domaine réservé à l'homme intérieur, celui de la science et de la religion, la première basée sur la raison, la seconde sur la charité.

Mais, dira-t-on, la *patrie* n'est-elle pas aussi un sujet d'amour? Elle ne l'est pas comme établissement de sûreté générale ou de coopération pour la civilisation, mais seulement pour autant que nous pouvons nous aimer nous-mêmes ou nos familles. Cet amour peut être égoïste ou désintéressé. Il en est de même du patriotisme. Or si le cosmopolitisme est l'effet de l'indifférence patriotique, l'*amour* voué à l'église et au royaume de Dieu exclut si peu celui *de la patrie* qu'il sert plutôt à le purifier et le sanctifier, en en ôtant ce qu'il peut avoir d'égoïste ou de vaniteux comme gloriole nationale. Ce qui constitue l'individualité d'un état quelconque, le rapport entre l'intérêt agraire ou aristocratique et l'intérêt pécuniaire ou démocratique, n'entre pas dans l'idée de l'église. Elle est élevée au-dessus de ces considérations et permet un amour mutuel en dehors des *partis*. Car ces derniers séparent les citoyens d'un même état, comme si l'un n'avait pas besoin de l'autre, ainsi que les membres d'un même corps (1 Cor. XII, 14-26) qui sont appelés à s'entr'aider par l'émulation de l'amour et non à se détester et à se nuire. La séparation en nationalités de langues différentes, laquelle, d'après Schleiermacher, est la base constitutive de la différence des états et empêche plutôt l'exercice de la charité qu'elle ne lui profite, cette séparation ne touche pas l'église vraiment *universelle*. Comme telle, celle-ci ne doit pas avoir une *langue* unique, c'est-à-dire appartenant exclusivement à une seule nation. Chaque nationalité doit pour son culte se servir de sa propre langue, ainsi que cela se pratique pour la politique dans les confédérations de plusieurs états. L'universalité de l'Eglise n'oblige pas à adopter une seule langue qui serait plutôt un obstacle à la culture religieuse qu'un moyen de s'entendre. Elle ne dépend pas non plus du *climat*, comme si le nord exigeait un autre culte que le sud, car les mahométans et les israélites du midi n'ont point dans leur culte la pompe que les chrétiens de ce pays demandent pour leur édification. Il n'y a dans ces choses extérieures rien qui doive séparer les

chrétiens et les empêcher de se reconnaître comme tels et de s'aimer, tandis que les conditions de la vie matérielle et civile doivent varier avec le climat.

Toutes ces différences qui peuvent pousser les états à la guerre, étant exclues pour la véritable église, comme contraires à son principe qui est l'amour fraternel, elle ne peut être nommée *militante* qu'autant qu'elle doit se défendre par les armes de l'esprit contre l'incrédulité et le péché au dehors et dans son propre sein. (2 Cor. X, 4.) Mais elle ne saurait être *détruite* sur la terre, car elle a les promesses de Dieu (Math. XVI, 18); elle ne peut être que *réformée*, en remontant toujours de nouveau à ses origines. C'est l'église qui, comme royaume de Dieu, est destinée à former l'unité planétaire en réunissant tous les hommes pour le salut dont tous ont besoin. Ce n'est pas l'individualité imaginée par Schleiermacher, comme *esprit individuel de la terre*, qui puisse être envisagée comme l'unité de l'humanité. Un tel esprit ne peut être conçu que par le panthéisme qui ne distingue pas le monde de Dieu, mais envisage celui-ci seulement comme l'âme du monde, sans aucun espoir d'un monde meilleur.

3° Les imperfections et souffrances de l'église (ou des différents essais de réaliser le royaume de Dieu sur la terre) ne trouvent leur complément ou leur solution que dans l'espérance d'une *église triomphante* et jouissant d'une heureuse immortalité telle que notre raison comme faculté de concevoir des idées nous la fait déjà supposer ou augurer ; notre intelligence est en effet quelque chose d'infini qui pour l'espace ne se limite pas à la terre et pour le temps s'étend au delà de cette vie dans l'éternité. C'est encore le cas pour la *perfection morale*. Or ce qui n'est qu'un désir ou même une exigence (postulat) de la raison devient pour l'espérance chrétienne une persuasion consolante. Elle se fonde sur la vie de l'esprit qui ne dépend ni des sens ni de cette nature corporelle, mais parvient à la conception d'un corps spirituel, dégagé des entraves et de la corruption de la chair pour pouvoir vivre à jamais dans la communion avec Dieu et les esprits bienheureux. C'est là que l'âme n'a plus besoin de rechercher l'harmonie avec son organisation corporelle, ni de

soupirer après l'émancipation ou la délivrance de ce corps de mort. (Rom VII, 24.) Elle lui est assurée, non pour rester nue, mais pour être revêtue d'un corps spirituel. (2 Cor. V, 2-4 ; 1 Cor. XV, 42-49.)

La *perfection morale* vers laquelle tend notre conscience éclairée par la parole de Dieu, ne peut être accomplie que dans un monde qui n'est plus soumis aux épreuves et aux entraves de celui-ci, ni aux scandales qu'on y rencontre trop souvent. (Math. XIII, 41.) Outre cette absence de tentations ou de souffrances physiques et morales qui est requise pour que nous puissions être heureux, la perfection qui doit être la cause de l'état des bienheureux sera continuellement augmentée par leur société et par la jouissance de la présence de Dieu qui est le souverain bien. C'est ce que nous espérons ici-bas.

II

Des devoirs chrétiens.

1° La *foi* est représentée ordinairement comme un don gratuit de Dieu, de sorte qu'elle ne saurait être exigée de chacun (2 Thess. III, 2) ce qui reviendrait au dicton populaire : « Ne croit pas qui veut. » Mais d'après les passages cités au commencement de notre premier chapitre, saint Paul a voulu dire que chacun n'a pas la volonté de croire, ou que tous ne sont pas disposés à accepter ou à rechercher le salut qui leur est offert. La foi est donc un devoir, et même le premier devoir de tout chrétien, s'il connaît vraiment ses défauts moraux, ainsi que Schleiermacher l'exige ; car il affirme que la religion est non seulement le sentiment de la dépendance physique, mais encore, et avant tout, celui de l'imperfection morale vis-à-vis de la sainteté de Dieu.

L'action de l'homme pécheur doit, pour qu'il puisse s'amender, se rattacher par la foi à l'idéal divin et demander à Dieu la régénération de sa nature déchue afin que ses forces naturelles, corrompues par le péché, soient rétablies dans leur intégrité par les dons du Saint-Esprit. La foi saisit ce moyen qui lui est offert pour restaurer la nature déchue afin de la rendre capable

d'accomplir ce que l'idéal divin demande à chaque homme, d'accord avec la voix du cœur et de la conscience, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intime en lui. Ce devoir de la foi ne peut donc être en contradiction avec la raison pratique, — ce n'est que le péché qui lui est contraire, — et ne peut être compris en dehors de la moralité dont les principes sont l'amour de Dieu, du prochain et de soi-même.

2° La grandeur de l'*amour* que Dieu nous a montré par le sacrifice de son Fils bien-aimé ne peut être comprise que par la foi. C'est donc la foi seule qui peut nous inspirer l'amour par lequel nous devons exprimer à Dieu notre reconnaissance de ce bienfait qui dépasse toute intelligence (Eph. III, 19); car jamais la raison abandonnée à ses propres forces ne serait parvenue à l'imaginer. Dans sa Politie (II, 66) Platon a pu nous présenter un homme innocent, périssant dans les tourments ; mais il ne le donne pas comme victime expiatoire de l'humanité, un homme ne pouvant pas assurer à un autre le pardon de ses péchés. Même un prophète inspiré comme Esaïe n'a fait (LIII) qu'entrevoir une victime expiatoire, sans avoir vu sa réalisation. Il n'y a donc que la foi en Christ qui puisse nous convaincre efficacement de l'amour du Père, qu'il n'est point un Dieu vengeur ou irréconciliable, qu'il ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et vive. (Ezéch. XVIII, 23, 28 ; XXXIII, 11).

Pour nous en convaincre, il nous a sacrifié ce qu'il avait de plus cher. (Jean III, 16.) Notre premier devoir est donc de lui rendre cet amour de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces (Deut. VI, 5 ; Math. XXII, 37 ; Marc XII, 30 ; Luc X, 37), car de cet amour découle aussi la vraie charité et le véritable amour de soi-même qui se distingue de l'égoïsme.

L'amour que nous vouons à Dieu doit se montrer dans *l'attachement à la communion religieuse* où nous pouvons le confesser et rendre nos actions de grâces, dans les sacrifices de temps que nous nous imposons pour observer le *jour du Seigneur*, en cessant nous-mêmes nos travaux journaliers ou mercenaires et en n'en occupant pas non plus les personnes qui dépendent de nous.

Notre amour pour la cause de Dieu doit aussi se manifester dans les *sacrifices* que nous nous imposons pour son service, en contribuant, soit pour les frais du culte, soit pour soutenir les œuvres de la mission extérieure et intérieure, les établissements de bienfaisance chrétienne, etc. C'est là une dîme de notre revenu que nous devrons prélever chaque dimanche (1 Cor. XVI, 2) par amour pour Dieu et non en vue des hommes. (Math. VI, 1-4.)

Dans la morale philosophique, telle qu'est celle de Schleiermacher, il ne peut être question de ces devoirs qu'impose l'amour pour Dieu; c'est pourquoi les motifs donnés pour *l'amour du prochain* n'y sont pas tirés de l'obligation d'aimer les frères en Dieu comme Père commun de tous les hommes (1 Jean IV, 19, 20), mais de la raison ou bien aussi des sentiments naturels.

Ainsi *l'affection des parents* pour leurs enfants, dépourvue de sa base religieuse ou de la considération que c'est Dieu qui les a donnés pour les élever comme ses enfants, est réduite au devoir d'éduquer les mineurs pour développer leur individualité en vue d'une vocation terrestre.

Cette vocation même, pour laquelle le chrétien doit envisager avant tout le service de Dieu et les services à rendre au prochain pour l'amour de Dieu, n'est envisagée par le philosophe que comme moyen de faire valoir les talents individuels que la nature a accordés à chacun.

La *propriété*, dont l'acquisition est regardée par lui comme un devoir imposé à tout père de famille par des raisons plutôt économiques que morales, reçoit une sanction plus élevée au point de vue des talents accordés par Dieu pour soutenir et nourrir non seulement la famille de chacun, mais encore des *indigents* comme membres de la grande famille chrétienne, comme frères et sœurs en Christ.

Cette charité seule empêchera les hommes d'abuser des *services d'autrui*, de traiter et même d'exploiter leurs serviteurs et employés, même au delà de ce qu'on a pu demander à des esclaves, comme nous le voyons pratiquer dans beaucoup de services publics et privés.

Enfin les devoirs que nous avons envers *nous-mêmes* sont réduits par la morale philosophique à l'obligation de la modération en toute jouissance comme préservatif de la santé physique et morale, tandis que l'amour de Dieu seul peut nous préserver d'attenter à notre vie d'une manière plus ou moins directe; car la considération que c'est le Créateur qui nous l'a donnée doit nous retenir d'en disposer contre sa volonté avant le terme fixé aux souffrances par lesquelles il veut nous éprouver et nous rendre capables d'entrer dans la vie bienheureuse de l'éternité.

3° A ce point de vue, *l'espérance* chrétienne devient un devoir, puisqu'elle sert à maintenir dans les bons et mauvais jours une tranquillité ou modération que la philosophie seule ne saurait donner, mais seulement postuler. Dans les jours de prospérité, l'espérance d'un bonheur futur nous empêchera d'abuser de notre santé et de nos forces, comme s'il n'y avait pour nous que la vie présente. Dans la maladie ou le malheur, elle nous interdira d'attenter à nos jours, puisque par le suicide on ne peut échapper à toute responsabilité ni à tout châtiment. Au contraire, le chrétien qui espère une autre vie tâchera de profiter de celle-ci aussi longtemps que Dieu la lui accorde pour se corriger et pour remédier au mal qu'il pourrait avoir commis et pour accomplir le bien qu'il avait négligé de faire. L'espérance chrétienne nous empêche aussi de désespérer du *prochain* quand nous le voyons se perdre dans ses passions charnelles ou politiques ou renier toute obligation religieuse et la croyance à l'immortalité. La charité chrétienne espère tout (1 Cor. XIII, 7), par conséquent aussi le salut de ceux qui lui paraissent devoir être réprouvés; elle espère encore que même en cette vie les épreuves peuvent amener à bien et toucher les plus endurcis, et que dans l'éternité, où ceux-là seuls qui persistent à se roidir contre leur salut ne trouveront point de grâce (Math. XII, 32), pourront encore l'obtenir.

L'espérance doit donc nous préserver du *pessimisme*, qui ne peut être que l'effet du manque de religion.

III

Des vertus chrétiennes.

1° Les aptitudes ou forces morales que les philosophes anciens et modernes ont qualifiées de vertus, à savoir la sagesse, la justice, le courage, la virilité et l'empire sur soi-même, ne peuvent être acquises, comme elles devraient l'être, que par la *foi*. La foi en son Père qui a donné à Jésus la force de vaincre le monde (Jean XII, 33) rend aussi les croyants capables de posséder les vertus personnifiées en celui qui est devenu pour nous, de la part de Dieu, sagesse, justice, sanctification et rédemption (1 Cor. I, 30), c'est-à-dire l'initiateur et l'auteur de toutes ces vertus ; car la rédemption n'est pas seulement un bienfait, elle est encore une vertu, puisque la rédemption sert à nous racheter de toute iniquité (du pouvoir du mal) et à nous purifier. (Tit. II, 14.)

En entrant par la foi en communion de vie avec le Fils bien-aimé du Père céleste, nous acquérons, au moyen de la régénération par le Saint-Esprit, toutes ces vertus qui ont été accomplies en lui. Christ ne devient pas seulement le modèle que nous devons imiter, mais il communique en outre la force de le faire.

C'est ainsi que la foi peut vaincre le monde, c'est-à-dire toutes les tentations qui nous assaillent dans cette vie d'épreuves. Elle nous communique la vraie *sagesse* qui sert à l'envisager au point de vue de l'éternité ; elle nous rend participants de la *justice* de Christ ; elle nous fait entrer dans la voie de la *sanctification* graduelle sans laquelle nul ne verra Dieu ; enfin, elle nous *purifie* dès ici-bas, de manière à pouvoir nous présenter devant sa face. (Math. V, 8.)

Que si la morale philosophique même envisage, d'après Schleiermacher, toute vertu comme un *don de Dieu*, ce n'est que sous le point de vue de l'*efficacité* de l'intention vertueuse et de l'action exercée sur l'organisation par la raison naturelle qu'il entend ce don. La vertu même reste pour cette morale une *qualité inhérente à la raison* et non un produit de la foi ;

elle est, comme chez les païens, en premier lieu sagesse, c'est-à-dire harmonie avec la raison dont la formation dépend de la qualité intérieure (naturelle) de l'esprit.

2° Cette sagesse est ensuite considérée par ce moraliste comme l'âme de l'organisation, ou comme le désir de l'animer, défini comme *amour*, soit *de nous-mêmes* comme êtres raisonnables et libres, soit *du prochain* comme notre semblable. Il se distingue de l'amour immoral en ce qu'il ne se rapporte pas seulement aux qualités physiques, mais avant tout au caractère moral ou à la beauté intérieure. La charité chrétienne va au delà, tendant à l'*accomplissement de toute perfection* (Math. V, 44-48) ou de toute la loi divine. Elle ne se limite pas aux personnes vers lesquelles elle se sent attirée par une espèce d'instinct aveugle qui pourrait aussi se changer en aversion. A l'imitation de Dieu, elle se consacre aux petits pour les éduquer dans la famille ou dans l'école, et à tout homme qui sollicite notre secours. Enfin elle ne refuse pas de s'exercer envers des ingrats et même des ennemis.

Ce n'est que le sentiment inspiré par l'amour de Dieu qui nous *préservera* des *aberrations du sentiment*, car celui-ci peut nous entraîner ou au culte maladif de nous-mêmes (l'égoïsme de la sensiblerie), ou à une contemplation ou spéculation oisive et par conséquent également égoïste.

Cet amour qui seul peut nous rapprocher de Dieu en nous rendant plus semblables à lui est aussi la seule qualité ou vertu qui puisse nous *accompagner dans un monde meilleur*, où la foi arrive à la vue et l'espérance à son accomplissement ; il est le don qui ne peut plus nous être ravi et notre apanage pour la vie des bienheureux qu'il nous fera reconnaître et retrouver dans leurs corps célestes.

3° En attendant cette glorification et tant que nous sommes éprouvés et tentés ici-bas, nourrissons l'*espérance*, parce qu'elle produit et la *constance* et la *circonspection*. Ces vertus ne nous laisseront perdre ni le courage ni la présence d'esprit, car sans espérance le monde est voué au pessimisme de l'esprit ou à une passion aveugle dans laquelle il se perd sans espoir de relèvement.

La constance n'est pas une vertu des hommes seuls, comme la virilité des anciens; elle appartient autant et même plus aux femmes, puisque c'est une force passive, endurante, soutenue par l'espoir qui se nourrit de l'amour chrétien. Elle entretient l'assiduité et la persévérance chez les personnes réputées faibles de corps ou d'esprit beaucoup plus que chez des hommes valides et brillants par leurs qualités intellectuelles. Elle se montre encore dans la *fidélité* avec laquelle on accomplit son devoir, non comme mercenaire en vue d'une récompense terrestre, mais pour l'amour de Dieu, pour lui prouver sa reconnaissance, car elle est ancrée sur l'attente de la vie éternelle. Or, c'est cette fidélité qui, en définitive, nous rend agréables à Dieu et non le talent et même le génie que nous tenons de lui et que nous ne nous sommes pas donnés nous-mêmes.

Enfin, la vertu dite Sophrosyné (la circonspection ou l'empire *sur nos passions et nos affections* instinctives ou animales) ne dépend pas uniquement de la raison. Elle est produite en premier lieu par l'espoir ferme que le règne de Dieu remportera la victoire sur les adversaires et que tout croyant triomphera également de tous les ennemis qui assaillent son âme. Dieu ne nous impose point de tentation qui serait au-dessus des forces humaines, car sa parole nous dit qu'il est fidèle et ne permettra point que nous soyons tentés au delà de nos forces; mais avec la tentation, il nous en donnera aussi l'issue, de sorte que nous puissions la supporter. (1 Cor. X, 13.)

Avec cette assurance, nous pouvons nous consoler des afflictions personnelles et de celles de l'église, en pensant au triomphe réservé à celle-ci et à chacun de ses membres dans un avenir où elle apparaîtra glorieuse et triomphante.

UN
MANUSCRIT COMPLET DU IVe LIVRE D'ESDRAS

PAR

SAMUEL BERGER

Le IVe livre d'Esdras a longtemps présenté un singulier problème. Les diverses traductions orientales de ce livre insèrent entre les versets 35 et 36 du chapitre VII un long morceau de plus de quatre-vingts versets ; en outre on remarque, entre ces deux versets, une solution de continuité évidente. Jusqu'à ces dernières années, pourtant, les opinions ont été partagées sur le caractère de ces quatre-vingts versets, et M. Hilgenfeld, qui a publié en 1868 une édition fort consciencieuse de notre apocryphe[1], tenait encore pour l'interpolation du passage contesté.

Mais à ce moment déjà la question était entrée dans une phase nouvelle. M. Gildemeister, le vétéran de la faculté de philosophie de Bonn, étudiant le plus ancien manuscrit qui nous soit conservé du IVe livre d'Esdras en latin, était arrivé à des conclusions inattendues. Selon lui (et son jugement a été confirmé par toutes les recherches ultérieures), tous les manuscrits connus jusqu'alors du IVe livre d'Esdras, ainsi que toutes les éditions imprimées, y compris la Vulgate officielle, proviennent du seul manuscrit de Saint-Germain des Prés (actuellement à la bibliothèque nationale, *lat.* 11 505), qui est daté de l'an 822. De ce manuscrit un feuillet a été arraché dès les

[1] *Messias Judæorum*, Leipzig, 1868, in-8°.

temps les plus anciens ; il contenait le fragment discuté. Mais pourquoi cette mutilation a-t-elle été accomplie ? La raison en est très facile à saisir. Le passage qui a été amputé contenait, sur la prière pour les morts, une doctrine qui a paru opposée à celle des Pères : on en jugera par l'extrait que nous donnons plus loin. Ce texte avait joué un rôle dans la célèbre controverse entre saint Jérôme et Vigilance, et c'est dans cette discussion que le traducteur de la Bible a prononcé un jugement sévère contre le IVe livre d'Esdras [1]. Comment un livre évidemment apocryphe, condamné dans une discussion solennelle par un père de l'Eglise, a-t-il pu néanmoins se maintenir dans le canon sacré ? Car les manuscrits de la Bible qui contiennent le IVe livre d'Esdras ne sont pas rares, M. Bensly en énumère cinquante-huit, et on en découvrira sans doute encore beaucoup d'autres [2]. Un inconnu, peut-être un moine de Saint-Germain des Prés vivant au IXe ou au Xe siècle, a sauvé la réputation d'orthodoxie de cet apocryphe, en arrachant d'une main résolue la page qui contenait le texte imprimé dans le manuscrit de 822. Par un concours inexplicable de circonstances, tous les manuscrits connus jusqu'à présent ainsi que toutes les éditions imprimées proviennent, comme nous l'avons dit, de cet exemplaire mutilé ; c'est le même texte amputé qui figure, jusqu'à aujourd'hui, en appendice dans toutes les éditions officielles de la Vulgate.

C'est à M. Bensly que revient l'honneur d'avoir fait connaître le passage qui manquait au IVe livre d'Esdras. Le savant professeur de Cambridge a su mettre la main, après bien des re-

[1] Epître contre Vigilance, Vallarsi, tom. II, p. 393, cité avec les corrections de M. Bensly. Comparez le prologue du livre canonique d'Esdras.

[2] M. H. Omont veut bien nous indiquer le manuscrit A. 223 de la bibliothèque de Rouen, N° 9 de son excellent *Catalogue*, provenant de Jumièges et datant du XIIIe siècle, où le IIIe et le IVe livres d'Esdras figurent, après l'Apocalypse, dans le même ordre que dans le manuscrit de Saint-Germain. Nous ne mentionnons le manuscrit n° 8 de l'Arsenal, qui provient des Guillemites de Paris et qui date du XVe siècle, que pour dire qu'il pourrait bien avoir été copié, pour le IVe livre d'Esdras, sur une édition imprimée, car il est absolument identique, pour ce livre, à la Vulgate clémentine.

cherches, sur un exemplaire non mutilé du IXe siècle, conservé sous le N° 10 dans la bibliothèque communale d'Amiens, et il a publié le *missing fragment* avec une introduction fort instructive[1]. Le fragment cherché ne se trouvait pourtant pas tout entier dans le manuscrit d'Amiens ; il y manquait encore, au milieu même du passage le plus intéressant, deux ou trois versets omis à cause d'un *homœoteleuton*. Mais bientôt après ces quelques lignes ont elles-mêmes été publiées, avec le reste du fameux fragment, d'après les notes de voyage du révérend J. Palmer[2]. Cet anglais était un esprit curieux, mais d'une modestie excessive ; on disait de lui qu'il savait se taire en plus de langues que personne en Europe. En 1826, au cours d'un voyage où il s'était particulièrement appliqué à rechercher les manuscrits du IVe livre d'Esdras, il avait copié, dans un manuscrit d'Alcala, le passage inconnu jusqu'alors. Ce manuscrit, aujourd'hui conservé à la bibliothèque royale de Madrid, a servi aux éditeurs de la Polyglotte ; on prétend qu'il remonte au VIIe ou au VIIIe siècle. On y lit les livres apocryphes d'Esdras dans un ordre particulier : le IIIe livre comprend les chapitres III à XIV de notre livre IV, et le IVe est constitué par les chapitres XV, XVI, I et II.

Comme on le voit, plus rien n'est inédit dans le IVe livre d'Esdras. Mais la rareté extrême des manuscrits complets donne du prix à la découverte de tout manuscrit nouveau de ce livre. C'est pourquoi nous croyons utile de faire connaître celui que nous avons eu le bonheur de retrouver.

Le manuscrit qui porte les numéros 6 et 7 à la bibliothèque mazarine est composé de deux très grands et très forts volumes; il mesure 510 millimètres sur 365; le premier volume compte 326 feuillets numérotés anciennement, et le second 327, mais quelques feuillets ont été enlevés. Le manuscrit provient des Cordeliers de Paris ; on lit à la fin du volume II ces

[1] *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited by* R. L. Bensly, Cambridge, *University Press*, 1875, in-4.

[2] *Journal of Philology*, tom. VII, pag. 264, Cambridge, 1877.

mots écrits au XVe siècle : *Jo. sacrista me jure possidet. Liber*. Le manuscrit est écrit d'une belle écriture du XIe siècle, en deux colonnes de 40 à 44 lignes chacune ; il est orné de grandes et belles initiales à rinceaux, peintes en argent, en vert, en bleu et en rouge : la première, qui est très soignée, représente le monogramme du mot *Desiderii*. Le manuscrit a été corrigé ; on remarque beaucoup d'additions sur les marges ; le premier copiste avait souvent abrégé son texte. Le plus grand nombre des livres sont accompagnés de sommaires[1]. L'ordre des livres est le suivant : volume I : Octateuque, Rois, Chroniques et les prophètes jusqu'au commencement d'Ezéchiel. En tête du volume II on a ajouté au XIIIe siècle le livre de Baruch et l'épître de Jérémie, ainsi que le commencement d'Ezéchiel, déjà copié à la fin du volume Ier. On lit ensuite les derniers prophètes, le livres de Job, le psautier gallican (avec la préface : *Omnem Psalmorum prophetiam*... et à la fin le psaume *extra numerum*), les livres sapientiaux, Tobie, Judith et Esther, les quatre livre d'Esdras et les Macchabées, suivis immédiatement des Actes, après lesquels on lit les épîtres catholiques, l'Apocalypse et les épîtres de saint Paul (l'épître aux Laodicéens figure sans grande initiale après l'épître aux Colossiens ; l'épître aux Hébreux a été mutilée.)

Le bibliothécaire des Cordeliers au siècle dernier avait déjà remarqué l'ordre, différent de la Vulgate, dans lequel nos livres sont reproduits : *In libris Esdræ magna est confusio, librorum mixtio*... Voici en effet l'ordre dans lequel se suivent les différentes parties des quatre livres d'Esdras :

Volume II (no 7), fol. 186 : Prologue : *Utrum facilius*... Ibid. : INCIPIT LIBER ESDRE (Esdras et Néhémie). Fol. 201, sans titre, mais avec une grande initiale : *Darius autem rex fecit cenam magnam*... (III Esdras, III-V, 3.) Fol. 202 verso : EXP. LIBER. I. ESDRE ; INCIP. LIBER. II. (IV Esdras, II-XVI et I, II.) Les chapitres III à XVI du IVe livre d'Esdras sont suivis immédiatement des deux premiers chapitres du même livre, amputés, comme

[1] Genèse : 38 chap. ; 1 Rois : 48 ; Esaïe : 180 ; Proverbes : 58 ; Actes : 72 ; Apocalypse : 24 ; Romains : 30 ; 1 Corinthiens : 11 ; Hébreux : 37, etc.

dans le manuscrit d'Alcala, des quatre premiers versets[1]. On voit que notre manuscrit ne reproduit l'ordre ni du manuscrit d'Amiens ni de celui de Saint-Germain, mais à peu près celui de la Bible d'Alcala.

Le savant M. Bensly, qui prépare l'édition critique du IVe livre d'Esdras, examinera sans doute à cette occasion les délicates questions que ce livre soulève. Nous nous bornerons à donner ici, sans aucun commentaire, la fin du fragment qui a été si longtemps inconnu, d'après le manuscrit de la bibliothèque mazarine, avec les quelques versets qui suivent et qui complètent ce texte important[2].

(Folio 208 recto, col. 2.) Et respondi *et* dixi. Ergo dabi*tur* te*m*pus animab*us* post qua*m* separat*a*e fuerint de corporibus. ut uideant de eo quod michi dixisti ? Et dixit michi. Septem diebus erit libertas eor*um*. ut uideant in septem dieb*us* qui pr*a*edicti sunt sermones. et postea congregabuntur in tabe*r*naculis[3] suis. Et respondi et dixi. Si inueni gr*ati*am ante oc*u*los tuos. de monstra michi. ad huc seruo tuo. si in die iudicii iusti impios excusare poterunt u*el* depr*a*ecari p*ro* eis altissimu*m*. *et* si patres p*ro* filiis. uel filii pro parentib*us* *et* fr*at*res p*ro* fr*at*rib*us* si adfines pro p*ro*ximis. u*el* fidentes pro carissimis[4]. Et respondit ad me. *et* dixit michi. Q*uoni*am in uenisti gr*ati*am inoculis meis. *et* hoc tibi demonstrabo. Dies iudicii audax e*st*. *et* om*n*ib*us* signaculu*m* ueritatis de monstrans. Que*m*admodu*m* nunc non mittit pat*er* filiu*m*. uel filius patrem. aut dominus seruu*m*[5]. u*el* fidus carissimu*m*. ut p*ro* eo intellegat aut dor-(verso)miat aut bibat aut curetur. sic nu*m*qua*m* quisqua*m* p*ro* aliquo rogabit. Terra eni*m* portabit iusticias aut in iusticias suas. Et respondi *et* dixi. Et quom*od*o inuenimus modo q*uoni*am rogabat[6] primus abraham p*rop*t*er* sodomitas. *et* moyses pro fr*at*rib*us* qui indeserto peccauerunt. *et* ih*es*u*s* qui post eu*m*

[1] *Verbum Domini quod factum est ad Esdram filium Chusi in diebus Nabuchodonosor dicens : Vade, annuncia populo meo*, etc.

[2] Nous résolvons, en les écrivant en italique, les abréviations du manuscrit.

[3] 2e main : habitaculis.

[4] Ici commence la lacune du manuscrit d'Amiens.

[5] Le manuscrit d'Amiens reprend ici.

[6] Ici cesse la lacune du manuscrit de saint Germain et de la Vulgate.

fuit p*ro* isr*a*h*e*l in dieb*us* achar. *et* samuhel *et* dauid p*ro* confractione. et salomon p*ro* templi s*anct*ificatione. *et* helias p*ro* his qui pluuias acceperunt. *et* isaias p*ro* morituro ut uiueret. *et* ezechias p*ro* pop*u*lo in dieb*us* sennacherib. *et* multi p*ro* multis? Si ergo t*un*c quando corruptibile increuit *et* in iusticia multiplicata e*st* orauerunt iusti pro impiis. quare n*un*c non sic erit? Et respondit ad me *et* dixit. Pr*a*esens s*æcul*um non est finis. sed gl*or*ia in eo frequens manet. p*ro*pter hoc orauerunt qui poterant p*ro* impiis. Die eni*m* iudicii erit finis te*m*poris huius. et ueniet futuri immortalitas temporis in quo p*er*transiet corruptela. soluta e*st* intemperantia. abscisa e*st* incredulitas. increuit au*tem* iusticia. *et* orta e*st* ueritas. Tunc ergo nemo poterit misereri eius qui in iudicio uictus fuerit. neq*ue* demergere eu*m* qui uicerit.

SAMUEL BERGER.

ÉTUDE BIBLIQUE

Ephésiens II, 3.

Toutes nos traductions du Nouveau Testament, y compris la version Segond, rendent les derniers mots du verset indiqué de la manière suivante : « et nous étions par nature des enfants de colère comme les autres. »

Si ces mots se rapportent aux hommes en général, la pensée qu'ils renferment est certainement vraie et conforme à la doctrine biblique et particulièrement à celle de l'apôtre saint Paul, et je ne la mets point en discussion ; mais une autre question est de savoir si c'est cette pensée-là que l'apôtre a voulu énoncer par les mots que nous lisons en cet endroit de sa lettre aux Ephésiens. J'en doute fort, et voici les considérations qui me font rejeter l'interprétation qu'on en a donnée.

Quels sont les hommes désignés par le pronom « nous ? » Pour répondre à cette question, faisons d'abord observer que l'apôtre, dans toutes ses lettres, ne reconnaît que deux catégories d'hommes, savoir les circoncis et les incirconcis, les Juifs et les Grecs, ces derniers étant pour lui les représentants de la totalité des païens. (Cf. Rom. II, 90, 10 ; III, 9 ; Gal. III, 28 ; Col. III, 11.)

Il est impossible que ce « nous » désigne les païens, car il est directement opposé au mot « vous » qui figure dans les deux versets qui précèdent le nôtre, et qui s'adressent aux membres de l'Eglise d'Ephèse qui étaient en grande majorité d'origine païenne et auxquels il dit : « Vous étiez morts par vos offenses et vos péchés, dans lesquels vous marchiez autrefois selon le

train de ce monde,... selon l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la rébellion ; » puis il continue en disant : « nous tous aussi étions de leur nombre..., et nous étions des enfants de colère comme les autres. » La différence des pronoms « nous » et « leur » marque évidemment une différence de personnes. Le mot « vous » désignant les païens, « nous » peut désigner soit les Juifs seuls, soit les Juifs et les païens ensemble, c'est-à-dire tous les hommes en général.

Certes, si l'apôtre parlait ici de l'humanité tout entière, comme étant la descendance d'Adam, il aurait pu dire des uns et des autres, qu'« il n'y a point de distinction, car tous ont péché, et sont privés de la gloire de Dieu » (Rom. III, 23), mais dans ce cas comment peut-il dire aux Ephésiens que « nous, » c'est-à-dire tous les hommes, étions des enfants de colère *comme les autres?* quel sens auraient ces trois derniers mots? qui seraient ces « autres? »

Nous ne pouvons donc faire autrement que d'admettre que le pronom « nous » désigne ici les Juifs seuls et que l'apôtre parle de lui et de ses compatriotes, dont toute l'histoire est basée sur la séparation profonde et tranchée d'avec les païens. Ils sont le peuple élu, se disant avec orgueil les enfants d'Abraham, les enfants de Dieu (Jean VIII, 37-41) ; Jésus les appelle les fils du royaume (Math. VIII, 12), et il dit à la femme cananéenne ce mot en apparence dur : « il n'est pas bien de prendre le pain des enfants (c'est-à-dire des Juifs), et de le jeter aux petits chiens (c'est-à-dire aux païens). (Math. XV, 24.) Mais s'il en est ainsi, une nouvelle difficulté et la plus importante surgit : comment l'apôtre a-t-il pu écrire aux Ephésiens que c'est « par nature » que les Juifs sont des enfants de colère? On a prétendu que le mot « nature » désigne ici la nature humaine et corrompue, telle qu'elle est depuis la chute d'Adam. Cela ne se peut ; car, le mot « nature » ainsi compris, l'état des Juifs se confondrait avec celui de l'humanité tout entière, et comme nous l'avons déjà dit, les mots « comme les autres » n'auraient point de sens. Il est impossible de donner ici au mot de nature une autre signification que celle de *naissance ;* c'est par leur naissance, par le fait naturel et physique de leur descendance

d'Abraham, d'Isaac et de Jacob que les Juifs étaient les enfants de l'alliance, les enfants du royaume. Du reste, l'apôtre exprime à peu près la même pensée et emploie le même terme de φύσει, en écrivant aux Galates (II, 15) : « Nous, nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs d'entre les païens. » Il serait absurde de parler de « Juifs par nature, » en prenant ce dernier mot dans le sens que nous lui donnons généralement ; ce n'est pas la nature qui les a fait être Juifs, mais c'est leur descendance d'Abraham, leur naissance. Saint Paul appelle les païens « des étrangers. » (Ephés. II, 12, 19.)

L'apôtre dit ailleurs des Juifs : « Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance ; une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée dans l'Eglise. En ce qui concerne l'Evangile, ils [me][1] sont ennemis et odieux, à cause de vous (païens), mais en ce qui concerne *l'élection*, ils sont aimés à cause de leurs pères : car Dieu ne se repent pas de ses dons et de son appel. (Rom. XI, 2, 25, 28, 29).

Il y a donc une contradiction évidente entre les termes dont l'apôtre se sert en parlant des Juifs : il les appelle le peuple élu, les fils du royaume, aimés de Dieu à cause de leurs pères, et dans l'épître aux Ephésiens il les qualifierait d'enfants de colère. Nous en concluons que la traduction de ce verset, telle qu'elle a été faite, n'exprime pas la pensée de l'apôtre, et ne peut être juste.

Puis, je vois encore une autre chose qui me fait douter de la justesse de la traduction reçue ; c'est la place que le mot φύσει occupe dans l'original, où il se trouve entre τέκνα et ὀργῆς. En effet, quoique la langue grecque laisse pour la construction des phrases une grande liberté à l'écrivain, et que, de plus, nous ne puissions demander à l'apôtre hébreu de la savoir écrire d'une manière élégante et parfaitement correcte, il me semble cependant que, si sa pensée était telle qu'on dit, il aurait assigné

[1] Cf. Rom. V, 10. C'est-à-dire « je ne suis pas leur ennemi, mais ils se posent en ennemis contre moi. »

une place par trop singulièrement choisie au circonstanciel « par naissance, » censé se lier à « nous sommes » et séparant, contre toute raison et toute règle, le substantif d' « enfants » de celui de « de colère » qu'on en fait dépendre.

Mais nous pouvons donner une autre construction à la phrase, en y liant le terme « par naissance » à « enfants » et celui « de colère » à « nous sommes; » nous mettrons les mots « τέκνα φύσει » entre deux virgules, en les regardant comme une apposition du pronom « nous, » et ferons dépendre le génitif « ὀργῆς » de « ἦμεν. ».

Le verbe εἶναι suivi d'un génitif prend la signification de « être de ou à quelqu'un, être de son parti, lui appartenir, lui être soumis, » et se rencontre dans ce sens fréquemment dans le Nouveau Testament. Nous lisons : 1 Cor. I, 12 : « Je suis de Paul, » etc. — I Thes. V, 5 et 8 : Nous ne sommes ni de la nuit, ni des ténèbres. Nous sommes du jour. — Math. V, 3 : Le royaume des cieux est à eux. — Voyez encore Marc XII, 7 ; Jean XIX, 24 ; Act. XXI, 11 ; Rom. XIV, 8, etc.

Les paroles de l'apôtre ainsi comprises ne renferment aucune contradiction et présentent un sens parfaitement clair et conforme à son enseignement général.

Voici donc la traduction que nous proposons :

et nous, enfants par naissance, étions soumis à la colère comme les autres ;

ou bien, exprimant ces mots d'une manière plus explicite, et regardant à ceux qui suivent dans ce même chapitre, nous dirons que la pensée que l'apôtre a voulu énoncer a été celle-ci :

Nous, Juifs, sommes la postérité d'Abraham, le peuple élu, les enfants du royaume de Dieu ; mais, quoique étant enfants par suite de notre origine et selon la loi de la solidarité générique, nous tous étions, par suite de nos propres péchés et selon la loi de la responsabilité individuelle, retombés sous le coup de la colère de Dieu, tout aussi justement que les autres, le reste de l'humanité, Dieu ayant renfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32);

car vous, Ephésiens, vous étiez morts par vos péchés et en dehors de l'Etat d'Israël, et nous, Juifs, Dieu nous a rendus à la vie tous ensemble avec Christ, en sorte que vous n'êtes plus étrangers aux alliances de la promesse, mais que vous êtes concitoyens des saints, faisant partie de la maison de Dieu ; car vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire ; et cette édification vaut bien et surpasse même notre élection faite en Abraham, dont la bénédiction devait aussi s'étendre sur vous et sur toutes les familles de la terre. (Gen. XII, 3 ; Act. III, 25 ; Gal. III, 8 ; Rom. III, 9.)

G. DIETRICH.

VARIÉTÉ

Fragment d'un vieil évangile non canonique.

Nous croyons intéresser ceux de nos lecteurs qui n'ont pas l'occasion de lire la *Theologische Litteraturzeitung* de MM. Ad. Harnack et E. Schürer en résumant à leur intention un article de M. Harnack qui a paru dans le numéro du 13 juin.

Le savant historien de Giessen y rend compte d'une curieuse et *peut-être* très précieuse trouvaille faite par le professeur G. Bickell, d'Inspruck, parmi les papyrus de Faïoum qu'a récemment acquis le musée autrichien. Il s'agit d'un lambeau de papyrus mesurant 3 $^1/_2$ centimètres sur 4 $^1/_3$, et portant sept lignes de texte grec. D'après la forme des lettres et la manière d'abréger les mots, le manuscrit provient du IIIe siècle. Chaque ligne est plus ou moins mutilée aux deux bouts. On a pu déchiffrer en tout cent cinq lettres, dont quatre-vingt seize avec une entière certitude. Voici ce fragment tel que M. Bickell l'a publié dans la *Revue de théologie catholique* d'Inspruck :

φΑΓΕΙΝΩΣεξΗγονΠΑ
ΤΗΝΥΚΤΙΣΚΑΝΔΑΛΙΣ
ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ
πΡΟΒΑΤΑΔΙΑΣΚΟΡΠΙΣΘΗΣ
ΥΠΕΤΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕΣΟ
ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙΣΚΟΚ
ΠΑρν [1]

[1] Les lettres minuscules représentent celles des lettres de l'original dont le déchiffrement n'est pas parfaitement sûr. A la cinquième ligne le premier π et le premier τ sont surmontés d'une petite barre horizontale indiquant une abréviation.

La 3e et la 4e ligne renfermant la citation d'un passage bien connu de l'Ancien Testament : « ce qui est écrit : Je frapperai le... brebis seront dispers..., » il était aisé de déterminer le nombre des lettres qui manquaient et par conséquent de statuer quelle a dû être la longueur moyenne de chaque ligne. Chacune devait se composer de vingt-huit ou vingt-neuf lettres ; ce qui, remarque M. Harnack, concorde au mieux avec ce que dit Birt dans son ouvrage sur les livres des anciens (*Das antike Buchwesen*) : « La ligne des livres en papyrus qui nous ont été conservés n'est pas d'une longueur invariable, mais dans la plupart des cas elle ne dépasse guère vingt-huit lettres. » Il y avait donc, pour rétablir le texte des sept lignes dans son intégrité, de quatre-vingt-onze à quatre-vingt-dix-huit lettres à suppléer.

D'un autre côté, il était manifeste qu'on avait affaire ou bien à un fragment de Math. XXVI, 30-34, ou de Marc XIV, 26-30, ou bien à celui d'un texte parallèle. Au premier abord, on l'avait désigné comme étant un fragment de l'évangile selon Matthieu. Mais M. Bickell a cherché à établir, — et M. Harnack se montre tout disposé à accepter ses conclusions, — qu'on se trouve ici en présence d'un petit lambeau d'*un antique évangile non canonique, qui différait de Matthieu et de Marc plus que ceux-ci ne diffèrent l'un de l'autre, mais qui devait avoir plus de rapports avec Marc qu'avec Matthieu*. Nous aurions affaire à un de ces nombreux essais, entrepris au Ier siècle, de rapporter par écrit les paroles, les œuvres et les souffrances du Sauveur, dont l'auteur du troisième évangile parle dans son Prologue.

M. Bickell a restitué le texte comme suit : [Μετὰ δὲ τὸ] φαγεῖν ὡς ἐξῆγον· πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νύκτι σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν· πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[ονται. Εἰπόντος το]ῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγω· ἔφη αὐτῷ]· ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρν [ήσῃ με].

Lorsqu'on rapproche ce texte de celui de Marc et de Matthieu, on constate entre autres les faits suivants :

La péricope, dans l'évangile du papyrus, était sensiblement plus courte : au lieu de 379 lettres qu'elle compte dans Matthieu et pour le moins 332 dans Marc, elle n'en comptait que 196 à 203.

La transition entre le repas et la prédiction du reniement est différente. Dans les deux synoptiques nous lisons : *Et quand ils eurent chanté les cantiques, ils s'en allèrent à la montagne des oliviers, et Jésus leur dit :* « Pour vous tous je serai, etc., » tandis qu'il ressort du commencement de notre fragment que la parole prononcée par le Seigneur a dû être précédée d'un autre discours prononcé dans la chambre haute. Pendant le repas il dit telle et telle chose, *mais après le repas, comme ils sortaient :* « Pour tous (dit-il) je serai cette nuit une occasion de chute. »

Le papyrus n'a pas la phrase Math. XXVI, 32, Marc XIV, 28 : *Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée*, phrase qui interrompt le nexe et que la critique, pour des raisons internes, reconnaît n'avoir pas appartenu à la relation la plus ancienne.

Au point de vue littéraire, notre fragment se distingue par un style simple et serré et par un langage moins solennel, double caractère qui lui imprime, semble-t-il, un cachet plus antique. Au lieu de la forme poétique ἀλέκτωρ, il emploie le mot ordinaire ἀλεκτρυών. Au lieu du verbe φωνέω, élever la voix, pour désigner le chant du coq, il se sert du mot propre, κοκκύζω. Il omet la formule en quelque sorte hiératique : Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι. En fait de brièveté, comparez ces trois phrases parallèles qui, à elles seules, renferment, pour parler avec M. Harnack, toute une histoire du texte des Evangiles :

Papyrus : *Pierre ayant dit : Et quand pour tous, non pas pour moi !*

Marc : *Mais Pierre lui dit : Quand même* [tu serais] *pour tous une occasion de chute* [tu] *ne* [le seras] *point pour moi !*

Matthieu : *Mais Pierre, prenant la parole, lui dit : Quand tu serais pour tous une occasion de chute, pour moi jamais* [tu ne seras] *une occasion de chute.*

Mais est-il bien sûr que nous ayons affaire au fragment d'un *évangile ?* Serait-il vrai que, dans cette bande de papyrus, avec ses cent cinq lettres, nous possédions la trace palpable d'un antique document évangélique, antérieur aux évangiles reçus dans le canon, et par conséquent la première confirmation

écrite, documentaire, des conclusions auxquelles a été amenée la critique, à savoir que nos évangiles de Matthieu et de Marc, — même celui de Marc, — n'étaient pas des œuvres originales?

A cette question, dit M. Harnack, on ne peut sans doute pas répondre *oui* avec une absolue certitude. Il est toujours possible de supposer que nous avons sous les yeux, non le fragment d'un évangéliaire, mais une citation faite de mémoire et insérée dans une homélie. La possibilité abstraite d'une pareille supposition ne saurait être contestée. Toutefois, ajoute-t-il, elle est « extraordinairement invraisemblable » pour qui compare exactement les textes de Marc et de Matthieu avec celui du papyrus. Il est bien difficile de croire que, par une reproduction improvisée, une péricope biblique se trouve *fortuitement* avoir été rendue précisément dans la forme où, pour plus d'une raison, nous avons sujet de reconnaître la forme la plus ancienne de cette péricope.

Quoi qu'il en soit, on saura gré au sagace théologien d'Inspruck d'avoir signalé le premier ce fragment qui soulève de si importantes questions, et au savant critique de Giessen d'avoir porté cette intéressante découverte à la connaissance du public théologique protestant.

BULLETIN

THÉOLOGIE

EDMOND STAPFER. — LA PALESTINE AUX TEMPS DE JÉSUS-CHRIST, D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT, L'HISTORIEN FLAVIUS JOSÈPHE ET LES TALMUDS[1].

Nous avons été des premiers à signaler le présent ouvrage en mettant, comme primeur, une courte citation sous les yeux de nos lecteurs. Un article de bulletin lui a été également consacré.

Nous sommes heureux de pouvoir reproduire aujourd'hui la *préface* de la troisième édition. Puisse ce succès éclatant, dont nous félicitons l'auteur, être un des rares et heureux signes des temps. Est-ce que les glaçons de la métaphysique païenne qui ont été trop longtemps la pierre principale de la dogmatique chrétienne seraient en train de se fondre? Si le christianisme finit par redevenir ce qu'il a toujours voulu être, un fait historique, une religion pratique, morale, religieuse en un mot, les publications de M. Stapfer auront contribué pour leur bonne part à amener cette évolution si désirable. Elles sont d'une utilité très grande à quiconque veut apprendre à connaitre le Christ historique.

« La seconde édition de ce livre n'était que la reproduction de la première. La troisième, que je publie aujourd'hui, a été revue

[1] *La Palestine aux temps de Jésus-Christ, d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe, et les Talmuds*, par Edmond Stapfer, docteur en théologie, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris; avec deux tableaux, deux plans et une carte. Troisième édition revue et corrigée. — Paris, 1885. Librairie Fischbacher (Société anonyme), rue de Seine, 33.

avec soin. J'ai corrigé un certain nombre d'inexactitudes de détail et tenu grand compte des critiques qui m'ont été faites par la voie des journaux. Je suis heureux de pouvoir remercier ici publiquement les auteurs des articles qui ont annoncé cet ouvrage. Le plus sympathique et le plus bienveillant accueil lui a été fait par la presse de toutes les nuances. Chacun a compris que je n'avais pas voulu faire une œuvre de parti, mais simplement écrire un livre d'histoire. Je puis dire que j'ai composé ce livre avec une entière bonne foi et une grande sincérité. J'ai voulu servir la cause de la vérité, persuadé d'avance qu'il n'y avait pas de meilleur moyen de servir la cause du christianisme. Je me suis donc borné à observer des faits, à les recueillir et à les enregistrer avec toute l'exactitude dont j'ai été capable, laissant aux lecteurs le soin de tirer les conclusions qui s'imposent d'elles-mêmes à tout esprit droit et non prévenu. Je suis très reconnaissant envers tous ceux qui ont bien voulu attirer mon attention sur des erreurs de faits. J'ai corrigé toutes celles qui m'ont été indiquées et que j'ai reconnues, et je remercie d'avance ceux qui voudront bien m'en signaler encore. Si parmi les faits que j'ai notés, il en est que quelques-uns déplorent, soit parce qu'ils renversent des idées reçues, soit, au contraire, parce qu'ils les confirment ; je demanderai simplement à ces personnes de me prouver que ces faits sont faux, mais quand un fait de l'histoire a été reconnu exact, il n'y a qu'une chose à faire : l'accepter et prendre son parti des conséquences qu'il entraîne.

Il est cependant une de mes conclusions que je n'ai pu m'empêcher d'indiquer parce qu'elle s'est imposée à moi avec une force croissante à mesure que j'avançais dans mon travail et je l'ai donnée sous forme d'appendice dans mon dernier chapitre. Je la résume ici d'un mot : — Jésus-Christ n'a pas été produit par son milieu ; son apparition est un miracle ; il venait de Dieu ; — et il arrive alors qu'un livre d'histoire, un ouvrage qui n'est qu'un recueil d'observations archéologiques se trouve, par la force invincible des faits, servir la cause de l'apologétique chrétienne. On m'a bien dit que mon dernier chapitre était insuffisant, qu'il aurait fallu ne pas l'écrire ou traiter plus complètement la question du Christ. J'ai le regret de ne pouvoir accepter cette critique, car, je viens de le dire, ce chapitre s'est imposé à moi, il m'est apparu comme le dénoue-

ment naturel de mon livre. Mais, je l'avoue volontiers, ce qui s'imposait aussi et ce qui s'impose encore à moi, ce n'est pas un chapitre sur le Christ, c'est une étude complète de son enseignement, de sa personne, de son œuvre, écrite dans l'esprit du présent ouvrage et suivant la méthode strictement historique. Ce serait un nouveau livre et, dans ce sens, le dernier chapitre du travail actuel est, sans aucun doute, incomplet; il n'est qu'un point de départ, le commencement du volume où je parlerai surtout de Jésus. Peut-être l'écrirai-je un jour, et alors je chercherai à dire moi aussi, après tant d'autres, en plaçant le Christ dans son milieu, ce qu'il a été, lui, dans ce siècle d'une importance sans égale.

Un mot encore sur les sources où j'ai puisé.

On a été surpris que je n'eusse pas compris Philon au nombre des auteurs à consulter sur la Palestine du premier siècle. Cette omission a été de ma part tout intentionnelle. Philon était juif assurément; il est né avant Jésus-Christ et il est mort après lui. A l'heure même où le Christ prononçait le sermon sur la montagne, le théosophe alexandrin écrivait ses plus curieux traités. Je sais qu'il est allé à Jérusalem, je sais qu'il a parlé du temple, mais c'est tout, et nul n'ignore qu'Alexandrie et Jérusalem se voyaient de fort mauvais œil au commencement du premier siècle. Les Alexandrins en séjour dans la ville sainte faisaient bande à part; et si la philosophie alexandrine était connue d'un certain nombre de Palestiniens, je suis persuadé que les pharisiens lui étaient dans leur ensemble très hostiles. Les deux grands centres juifs d'Alexandrie et de Jérusalem n'avaient pas encore fait alliance, et si les traités de Philon avaient été portés à la ville sainte pendant la vie de Jésus, s'ils avaient été mis entre les mains de Gamaliel, celui-ci aurait crié au scandale. Je persiste donc à penser que les écrits de Philon ne sont pas à considérer comme une des sources du livre que j'ai essayé d'écrire. »

LE CHRÉTIEN ÉVANGÉLIQUE. — TABLE DES MATIÈRES DES VINGT-CINQ PREMIÈRES ANNÉES[1].

... Sed omnes illacrymabiles
urgentur ignotique longa
nocte, carent quia vate sacro.

Je ne contemple jamais les volumineuses séries de *revues* qui s'empilent dans les rayons de nos bibliothèques, sans que ces vers d'Horace me reviennent en mémoire. Ne s'appliquent-ils pas à merveille — *mutatis mutandis* — à ces travaux, parfois si remarqués au moment de leur publication, qui dorment là, ignorés, oubliés, comme ensevelis pour une « longue nuit » dans leurs cercueils de parchemin ou de carton ? Ce qui leur a manqué, c'est le *vates* qui soit venu dire à son tour, après le chantre de Venosa : « Non, je ne souffrirai pas que le livide oubli s'empare impunément de tant de labeurs ! »

Le *Chrétien évangélique* de Lausanne méritait de trouver son *vates*. Il l'a trouvé, en effet, dans la personne de M. Louis Monastier d'abord, puis, après la mort de ce vénéré pasteur, dans celle de M. Eugène Secretan, l'un de ses rédacteurs actuels.

La brochure de 49 pages que nous avons sous les yeux renferme la Table des vingt-cinq premières années de cette « Revue religieuse de la Suisse romande, » 1858-1882. Elle se divise en deux parties : la *Table des matières*, classées en une trentaine de rubriques, et le *Répertoire* alphabétique *des collaborateurs*, au nombre d'environ 230, dont la moitié à peu près sont vaudois. (Je note ceci en passant, à cause de la réputation que se sont faite d'ancienne date les vaudois — pour des raisons que ce n'est pas ici le lieu d'approfondir — d'éprouver je ne sais quelle répugnance à se voir imprimés.) Il y aurait peut-être quelques critiques à faire sur la classification adoptée. Ainsi les différentes catégories formant le troisième groupe, celui de l'histoire, ne présentent pas toute la netteté désirable. Ainsi encore la rubrique « Actualités, » qui a sa raison d'être dans tel ou tel numéro de revue paraissant à un moment donné, nous semble déplacée dans un répertoire embrassant un quart de siècle. Mais ce sont là des imperfections

[1] Lausanne, 1885, bureau du *Chrétien évangélique*, chez Georges Bridel éditeur. — Prix : 1 fr. 50.

presque inséparables d'une œuvre de cette nature. Elles n'empêcheront pas la *Table* de remplir utilement son but, celui d'indiquer les richesses enfouies dans ces 25 volumes et de faciliter les recherches au milieu de la grande variété des matières qu'ils contiennent.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

A. Dorner: A la mémoire du Dr J.-A. Dorner. — *Weiss :* De l'essence du christianisme personnel. — *Klöpper :* La pièce de drap neuf et le vieux habit. Le vin nouveau et les vieilles outres. — *Hering :* La querelle touchant l'authenticité d'une trouvaille relative à Luther. — *Buchwald :* Encore une remarque au sujet de la dispute de Luther avec les chanoines de Wittemberg, 1523-24. — *Bulletin.*

Jahrbücher für protestantische Theologie

Troisième livraison.

R.-A. Lipsius : Nouvelles contributions aux recherches sur les bases scientifiques de la dogmatique. III. — *W.-C. van Manen :* Histoire littéraire de la critique et de l'exégèse du Nouveau Testament. V. — *H. von Soden :* L'épître aux Colossiens. (Suite.) — *R.-A. Lipsius :* A la mémoire de Karl Schwarz.

Quatrième livraison.

R.-A. Lipsius : A la mémoire de Biedermann. — *R.-A. Lipsius :* Nouvelles contributions, etc. IV et V. — *H. von Soden :* L'épître aux Colossiens. (Fin.)

Theologische Studien aus Würtemberg

Première livraison.

Haug : Exposé et critique de la théologie de Ritschl. (Suite.) — *Sandberger :* La valeur réformatrice de Wiklif. — *Braun :* Les thèses de Luther. Conférence. — *Osiander :* Sur Rom. V, 7, 12-14. — *Mosapp :* Remarque sur la doctrine de l'Ancien Testament concernant le pardon des péchés (à propos de Esa. I, 10-20). — *Nestlé :* Minuties. (Suite : 10-15.)

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.

Seconde livraison.

Kesselring: Discours prononcé au jubilé académique d'Alex. Schweizer, le 28 octobre 1884, à Zurich. — *Meili :* La théologie pratique d'après Alex. Schweizer, avec un appendice bibliographique (publications d'Alex. Schweizer par ordre de date). — *C. Furrer :* L'état actuel de la science dans le domaine de l'histoire des religions. — *Kappeler :* La péricope des épis arrachés et le Matthieu primitif. — *Oettli :* Vieux embarras, nouveaux conseils (à propos de Gen. XLIX, 24; Esa. VIII, 19, 20; Job XXIV, 9; Soph. III, 18, 19). — *Joss :* Un sermon de Chrysostome (sur Ps. XLII, 2).

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Tome VIII, première livraison.

Nouvelles de la société. — *Ph. Wolff :* Pour servir à l'histoire moderne de Jérusalem. — *K. Furrer* : Les villes et localités antiques du Liban. — *C. Schick :* Nouvelles découvertes faites à Jérusalem (citernes, etc.). — *Le même :* Columbarium (niches funéraires) découvert sur la Montagne du mauvais conseil. — *A. Frei :* L'église, récemment découverte, de Saint-Etienne à Jérusalem. — *G. Schumacher :* Sépulcres taillés dans le roc à Djebâta (bord septentrional de la plaine de Jisréel). — Correspondance. — Planches relatives aux découvertes de M. Schick.

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison.

Thrändorf : L'instruction religieuse traitée d'après la méthode Herbart-Ziller. — *Bernh. Pünjer :* Devoir et tâche de la mission chrétienne à la lumière de l'histoire des religions. — *Th. Woltersdorf* : Analyse de deux sermons pour l'avent de Gabriel Barletta. — *Gass :* Allocution lors de l'introduction de quelques nouveaux membres dans le séminaire théologique de Heidelberg. — *A. Witz :* Pourquoi en paraboles ? Marc IV, 10-12. — *Ney :* Discours prononcé sur la tombe d'un étudiant en droit (mort pendant un duel, et à l'enterrement duquel le clergé catholique avait refusé de prendre part). — *A. Thoma :* Explication pratique de l'Evangile de saint Jean, II (I, 19-52). — *J. Hüllsmann* (†) *:* Harangues scolaires. IV. — Bulletin.

Seconde livraison.

A. Zeyss : Notice nécrologique sur le Dr K. Kehr, directeur du séminaire d'Erfurt. — *H. Holtzmann :* L'enseignement religieux dans les écoles du degré supérieur. — *G.-L. Schmidt :* Prédicateurs de l'époque de la réformation. IV : Jean Brenz. — *H. Eltester :* Matériaux catéchétiques. (Publication posthume.) — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Mars.

C.-H. Cornill : Récit élohiste de l'origine de la royauté en Israël, dans 1 Samuel I-XV. — *H.-G. Bestmann :* D'une crise au sein du bouddhisme. — *E. Elster :* De la philosophie de la religion, par O. Pfleiderer. — *Fréd. Berger :* Luther et Thomas d'Aquin.

Avril.

C.-F. Keil : Présuppositions et arguments de la critique moderne de l'Ancien Testament. I. — *Th. Zahn :* Choses vieilles et nouvelles servant à l'intelligence de l'épître aux Philippiens. — *Ern. Noeldechen :* Lieux de culte et discours religieux au temps de Tertullien. — *Fréd. Nielsen :* Dupanloup. II. — *Jules Schiller :* Le Hamlet de Shakspeare et la manière chrétienne d'envisager l'univers. I.

Mai.

Suite des articles de MM. *Keil* et *Zahn*. — *Herm. Schmidt :* L'Eglise comme manifestation du règne de Dieu. — *H. Wilhelmi :* Péché originel et piété.

Juin.

Th. Zahn : Philippiens III. — *Herm. Petrich :* Bugenhagen et la mission intérieure. — *Fréd. Nielsen :* Dupanloup. III. — *H. Wilhelmi :* De la mémorisation du sermon. — *J. Schiller :* Hamlet, etc. II.

BEWEIS DES GLAUBENS.

Avril.

Krummel : Le système du Védanta. — *Seyler :* Religiosité antique, IV : en pays germaniques. — *W. Buff* : Remarques sur la cosmogonie biblique. (Fin.) — Mélanges par *Z* (öckler).

Mai.

F. W. Otto : Rom. XI, 25, 26. — *Seyler* : Religiosité antique. (Suite.) — Le problème de la limite d'âge de l'homme. — Mélanges.

Juin.

R. Bendixen : Beck comme apologiste. — *Seyler :* Religiosité antique (Fin.) — A la mémoire de J.-J. van Oosterzee, par *Zöckler*, d'après l'autobiographie du défunt. — Mélanges : Le Paradis comme problème géographique, etc.

REVUE PHILOSOPHIQUE

de Th. Ribot.

Mai.

Jules Lachelier : Psychologie et métaphysique. — *Brochard :* Pyrrhon et le scepticisme primitif. — *Sikorski :* Le développement psychique de l'enfant. III. La volonté. — Notes et discussions par *Fr. Paulhan, G. Tarde* et *Philonoüs.* — Analyses et comptes rendus. — Périodiques.

Juin.

G. Tarde : Le type criminel. — *L. Arréat :* La philosophie de la rédemption d'après un pessimiste (Balz, dit Mainländer). — *Fr. Paulhan :* Sur l'émotion esthétique. — Analyses, etc. — Notices bibliographiques.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Exposé de Théologie systématique, par A. Gretillat, professeur de théologie à la faculté indépendante de Neuchâtel. Tome Ier. Propédeutique I Méthodologie. — Paris, librairie Fischbacher ; Neuchâtel, J. Attinger, 1885.

Le Chrétien évangélique. Table des matières des vingt-cinq premières années 1858-1882 et répertoire alphabétique des auteurs. — Lausanne, bureau du *Chrétien évangélique,* Georges Bridel, 1885.

Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christichen Religion gekrönte Preisschrift von A. Schlatter, Lic. theol., Dozent in Bern. — Leiden, E. J. Brill, 1885.

Notre durée. Que dit la Bible de l'immortalité conditionnelle ? Rapport lu à Paris, le 21 avril 1885, dans la conférence pastorale générale, par Charles Byse, pasteur de l'Eglise libre de Bruxelles. — Paris, librairie Fischbacher, 1885.

LA DOCTRINE DE LA CONSCIENCE

COMME POINT DE DÉPART DE L'INSTRUCTION RELIGIEUSE

PAR

C. MALAN

I

Exposé de la question.

Il n'est personne qui, appelé à donner ce que l'on nomme chez nous une « Instruction religieuse, » n'ait senti que la plus grande difficulté de cette belle tâche, consiste peut-être, pour nous protestants, dans le choix d'un point de départ à la fois parfaitement accessible à l'élève, et, au point de vue de l'enseignement lui-même, entièrement solide et satisfaisant de tout point.

La première chose est ici, sans doute, de nous rendre compte du principe qui devra nous guider, pour un choix aussi important que celui de l'autorité à mettre à la base d'un semblable enseignement.

Et d'abord, s'agira-t-il de faire choix d'une autorité qui devrait être imposée à l'écolier? — Dans ce cas, tout se bornerait à se décider entre telle ou telle autorité religieuse extérieure ; comme serait celle de l'Eglise, par exemple, ou celle de tels docteurs en renom, ou bien encore, dans notre monde religieux, celle du texte sacré lui-même.

Mais on peut aussi se demander si ce que nous aurions à faire ne serait pas plutôt de préciser, ou de faire ressortir, aux yeux de notre élève, l'autorité qui, d'une façon plus ou

moins consciente, aurait déjà été à la base de sa vie religieuse.

Pour peu qu'on y regarde de près, cependant, on ne tarde pas à voir qu'une semblable alternative ne saurait être posée d'une façon aussi absolue, vu que, dans le fond, il n'y a pas d'autorité religieuse qui soit jamais exclusivement extérieure. Même dans le cas extrême de l'autorité d'une Eglise historique infaillible, ou de l'autorité absolue du prêtre, ou bien de celle que l'on attribuerait à la lettre même de l'Ecriture, — même alors il faudra, pour qu'il y ait dans ces faits extérieurs une autorité religieuse, que celui qui s'y soumettrait y eût tout d'abord librement consenti, ce qu'il n'aurait fait qu'en obéissant à une autorité intérieure ; en sorte que, jusque dans des cas semblables, l'autorité religieuse première, c'est-à-dire la véritable autorité, serait un fait intérieur et personnel qui, soit d'une façon constante, soit une fois pour toutes, aurait été à la base de la soumission même la plus passive.

Nous pouvons donc négliger cette distinction entre une autorité extérieure ou imposée, et l'autorité intérieure ou personnelle. En fin de compte, il se trouvera toujours que la question qui se présentera à nous sera bien uniquement celle-ci : quelle espèce d'autorité intérieure, ou personnelle, devrons-nous prendre pour le point de départ, ou pour le fondement, de notre Instruction religieuse ?

La réponse à cette question dépendra évidemment de celle que nous aurions été amenés à faire à deux questions préalables ; *la première :* qu'entendons-nous dans ce cas-ci par une « Instruction religieuse » ? — et *la seconde :* à qui sommes-nous appelés à donner une semblable Instruction ?

1° La définition de l' « Instruction religieuse » implique nécessairement celle de *la religion* dont il s'agirait ici. — A cet égard nous pouvons nous contenter de dire, que cette religion est celle dont nous possédons le témoignage dans la sainte Ecriture. C'est donc « la religion de Dieu », pour autant que ce mot désignerait une religion différente de celle qui mériterait le nom de « la religion de l'homme ». Ce sera bien le rapport que Dieu lui-même a inauguré avec l'humanité ; et

non celui que l'homme aurait essayé d'inaugurer avec Dieu. Ces deux religions subsisteront toujours en face l'une de l'autre; bien que sous des formes qui, à chaque fois, découleront des circonstances du moment, c'est-à-dire et des époques et des milieux dans lesquels elles se seraient formulées.

Il ne saurait être question de faire ici l'histoire des différentes formes qu'a revêtues le rapport religieux, ou la religion. Il suffira de dire que, dans le moment actuel, on a le droit de faire la différence que nous venons de statuer. Nous ajoutons que ce que nous entreprendrions d'exposer dans notre Instruction religieuse, ce serait la religion que nous avons appelée « la religion de Dieu » ; tandis qu'à nos yeux « la religion de l'homme » n'impliquerait d'autre vérité que celle du sentiment qui pousse toujours de nouveau l'homme à entreprendre ce qu'il demeurera toujours incapable de mener à bien.

Non pas qu'en disant cela nous entendions empiéter sur une question qui devra faire le premier objet de notre enseignement. Nous ne voulons qu'avoir indiqué les limites dans lesquelles devrait se renfermer cet enseignement. Sans doute, nous présupposons, pour cela, l'admission de deux vérités religieuses de la plus grande importance; la première: le caractère personnel du rapport religieux, c'est-à-dire la personnalité de Dieu et celle de l'homme; et la seconde: la place supérieure et première qui, dans ce rapport, revient à l'action personnelle de Dieu. Nous croyons cependant n'avoir fait en cela que tenir compte d'un point de vue que nous partagerions avec ceux auxquels nous aurions à nous adresser.

On ne saurait d'ailleurs vouloir commencer une instruction comme celle dont il s'agit, par un théorème de philosophie religieuse sur la personnalité et la liberté dans l'être divin et dans l'être humain. Ce sont là, sans doute, des vérités fondamentales ; mais elles doivent être tout d'abord présupposées ; parce que, si elles ne peuvent manquer de ressortir de notre enseignement, elles ne sauraient cependant jamais en constituer expressément l'objet.

2° Mais si telle est *la religion* que nous entendons ensei-

gner, il nous reste à dire à qui cet enseignement s'adresserait. Du moment où, comme nous l'avons vu, toute autorité religieuse implique, quelle qu'elle soit, une expérience personnelle chez celui qui l'accepterait, la définition d'une semblable autorité entraînera nécessairement celle de l'expérience religieuse qui serait celle de nos élèves.

A cet égard il nous faut donc faire ici la différence entre le *catéchisme*, qui s'adresse à l'enfant, et l'*Instruction religieuse* proprement dite, qui concerne l'adolescent. Cette différence est d'autant plus importante dans la question qui nous occupe, que l'autorité est bien réellement tout autre pour l'adolescent que pour l'enfant. C'est même en cela, — à part tels autres faits de développement que nous pouvons négliger ici, — que consistera toujours la grande différence entre ces deux âges dans le même individu.

Pour l'enfant, l'autorité est avant tout, et elle doit toujours être à ses propres yeux, une autorité directement imposée du dehors, ou ce que nous avons appelé une autorité « extérieure » ; et cela par la simple raison que l'enfant n'est pas encore arrivé à réfléchir ce qui se passe en lui ; qu'il ne se préoccupe pas surtout et avant tout des mobiles de sa volonté. L'enfant n'est pas parvenu à ce degré de conscience de soi-même, qui lui ferait apprécier l'autorité à laquelle il se soumet, comme un fait qui aurait modifié chez lui la décision qui précède son action. A ses yeux, cette autorité ne concerne jamais que cette action elle-même. S'il réfléchit sans doute la nature de son action, il n'en réfléchira cependant jamais que très imparfaitement le mobile.

Par contre, ce qui caractérise l'adolescent, c'est précisément, et c'est même avant tout, le fait que chez lui s'est réveillée la conscience des premiers mobiles de son action. Arrivé à ce moment de son développement, le jeune homme se dégagera de l'enfance à proportion que se prononcera chez lui l'activité réfléchie de la conscience de l'obligation morale. Le premier trait auquel on reconnaît que chez lui l'enfance est bien passée, c'est la préoccupation, et même la discussion attentive, des droits de l'autorité devant laquelle il s'était jus-

que-là incliné à ce point que, pour lui, l'idéal même de la vertu se réduisait alors à une soumission immédiate à cette autorité. A cette heure on voit apparaître chez lui l'examen toujours plus scrupuleux de la légitimité de ce qui, avant cela, n'avait été qu'une soumission presque passive. Bien mieux ! cet examen est même regardé maintenant comme le premier et comme le plus important de ses devoirs.

La chose étant ainsi, — et nous pourrions nous appuyer, pour ce que nous venons de dire, sur le plus auguste de tous les exemples, sur ce qui constitue à nos yeux à tous l'idéal et la norme du développement de l'homme [1], — il est évident que, dès que nous avons à nous adresser non plus à des enfants mais à des jeunes gens, notre devoir sera de leur parler au nom de cette conscience, qu'ils regardent maintenant eux-mêmes comme leur suprême autorité. Ce n'est que de la sorte que nous nous placerons sur le terrain, et au point de vue, qui est le leur. Du moment, au contraire, où nous voudrions encore les soumettre à une autorité « immédiate », nous nous serions mis en dehors du développement normal de leur vie intime ; et, si notre influence n'était pas expressément repoussée, nous n'aurions, en tout cas, abouti qu'à gêner la marche naturelle de leur progrès. Une autorité religieuse extérieure, ou immédiate, après avoir été pour l'enfant un besoin absolu, ne saurait plus tard, lorsque ce même enfant est devenu le disciple de sa conscience personnelle, avoir sur lui qu'une influence négative et pernicieuse. C'est certainement à cela qu'il faut attribuer le peu de résultat de tant d'Instructions religieuses, du reste évangéliques et sérieuses, sur des jeunes gens qu'elles auraient impressionnés dans un sens tout opposé si, au lieu de ne s'adresser qu'à leur seule soumission, on s'était davantage appliqué, en suivant l'exemple de l'apôtre, « *à rendre captive leur conscience* [2]. »

De cette observation découlent deux faits.

Le premier, — c'est que l'enseignement religieux de l'en-

[1] Nous faisons ici allusion au réveil de la conscience de soi dans Jésus adolescent, lors de « la scène du temple. » Luc II.

[2] 2 Cor. IV, 2 ; X, 5.

fant doit lui être donné avec autorité ; c'est-à-dire directement, et au nom de Dieu, dans ce sens qu'il faut se borner à mettre sous ses yeux des actes divins. Ce sera donc avant tout *l'histoire sainte* dont on fera l'objet d'un semblable enseignement ; en ayant toujours soin, sans doute, de présenter cette histoire à l'enfant, non comme un choix d'anecdotes plus ou moins frappantes, mais comme l'ensemble des actes par lesquels le Dieu vivant et souverain, après avoir créé l'homme pour qu'il réalisât son image, serait ensuite, après le péché et la chute de l'homme, « *sorti lui-même pour chercher l'homme jusqu'à ce qu'il l'ait trouvé*[1]. » — Le seul moyen d'exercer sur l'enfant une influence religieuse, sera toujours de le mettre en face de l'action personnelle, tout d'abord du Dieu saint et souverain, puis du Dieu miséricordieux et sauveur. Indépendamment de la vérité intrinsèque des faits scripturaires, faits que l'enfant recevra sur l'autorité des « saints hommes de Dieu » qui nous les racontent, l'influence sur lui de ces actes directs de Dieu sera tout autre que celle que pourrait avoir soit l'autorité de l'Eglise, qui lui cacherait Dieu au lieu de le lui révéler, soit celle du dogme traditionnel, qui le laisserait froid et indifférent, soit même celle du texte sacré présenté comme une formule abstraite, et qu'il ne comprendrait même qu'à l'aide d'une autre autorité.

Le second fait qui découle de ce que nous avons constaté, c'est la nécessité, — lorsque, après le catéchisme proprement dit, l'enfant sera parvenu à l'âge de pouvoir ratifier lui-même la position que lui avait donnée son baptême, et de pouvoir se joindre, dans la cène, à ceux « *qui font cela en mémoire de Lui,* » — qu'il soit mis en face de cette autorité intérieure qui, aux débuts de sa vie religieuse, l'avait déjà porté à rendre à l'autorité historique ou extérieure, une obéissance qui n'était encore que de la soumission. Il faudra que, dès lors, la réalité du fait de conscience soit mise au point de départ, et comme au fondement, de tout ce qui constituerait pour lui la vérité religieuse. Il faudra qu'il en vienne à faire lui-même succéder, à ce qui n'avait été jusque-là qu'une soumission aveugle, une

[1] Luc XV, 4.

obéissance toujours plus consciente de ses mobiles. Il faudra que sa religion s'appuie toujours plus directement sur ce qui sera pour lui un libre devoir de conscience, c'est-à-dire d'expérience personnelle.

On objectera peut-être à cela que, dans la pratique, ces deux sortes d'enseignement ne sauraient être aussi absolument séparées l'une de l'autre. — Cela est si vrai qu'il pourrait sembler, au premier coup d'œil, qu'un des avantages dont jouissent à cet égard les classes aisées, ou les habitants des villes, serait la possibilité, pour leur jeunesse, de prendre part à un second enseignement religieux supérieur à celui du catéchisme élémentaire.

Il ne faudrait cependant pas s'exagérer cet avantage. Le fait est que, grâce à la forme que Dieu a donnée à la Révélation, on ne saurait, quoi qu'on fasse, tenir ces deux enseignements strictement séparés l'un de l'autre. Cette Révélation consistant, non pas en une vérité abstraite, ni même dans l'exposé d'un ensemble de faits historiques, mais avant tout dans le témoignage rendu à l'action d'un Dieu personnel devenu semblable et sympathique à chacun de nous, — il en résulte, en effet, que non seulement cette Révélation sera déjà pleinement accessible au cœur de l'enfant, mais encore que, sans qu'il s'en rende compte, son sentiment pénétrera même plus avant dans l'expérience immédiate de cet Etre, que ne pourra jamais le faire après cela sa pensée réfléchie.

Sans doute, il ne faudrait pas conclure de là qu'à elle seule l'expérience enfantine de Dieu et de Jésus-Christ, puisse ensuite contenter les besoins religieux de l'homme fait. Il est vrai, — c'est Notre Seigneur qui l'affirme[1], — qu'un tel homme ne saurait mieux faire que revenir toujours de nouveau aux sentiments avec lesquels il aurait comme enfant reçu la parole de vérité. Mais *recevoir* la vérité céleste ne constitue pas toute la vie religieuse. Si cette simple acceptation peut suffire à l'enfant avant qu'il soit devenu clairement conscient du monde qui s'agite au dedans de lui, et surtout avant qu'il ait rencontré le monde extérieur, avec ses erreurs, ses séduc-

[1] Marc X, 14 et 15.

tions et ses dangers, — il faudra nécessairement qu'à la soumission presque passive avec laquelle il avait jusque-là accepté le témoignage de Dieu, viennent s'ajouter l'intelligence, le discernement et les lumières qui lui deviendront nécessaires, soit pour démêler l'erreur, soit pour défendre devant autrui, et tout d'abord pour se justifier à lui-même, l'expérience immédiate dont avait vécu sa piété enfantine. Aussi bien, en face de ce qui, à cette heure, viendrait ébranler, ou même mettre en question, la légitimité des sentiments qui lui avaient suffi jusque-là, faudra-t-il qu'il soit arrivé à se rendre compte d'une autorité dont il discernerait clairement, et dont il accepterait pleinement, les droits.

II

Analyse des faits eux-mêmes.

Après avoir précisé notre tâche, nous avons maintenant à faire voir comment le fait de conscience est bien réellement ce qu'il faudra donner pour base et pour autorité à notre enseignement.

Nous n'hésitons pas à affirmer que c'est là à nos yeux une nécessité absolue ; spécialement en face de cette absence complète de toute autorité religieuse extérieure, qui est le mal dont souffrent si généralement nos Eglises, depuis que l'on y a mis en question non seulement l'autorité traditionnelle de nos symboles, mais encore celle de la lettre de l'Ecriture. Nous estimons qu'il est du devoir strict des guides religieux de notre jeunesse, d'asseoir expressément leur enseignement sur cette autorité de la conscience individuelle qui maintenant est la seule autorité demeurée debout. Il nous semble même qu'il y a là pour nous une question qui intéresse de la façon la plus directe la vie même, et par conséquent l'avenir, de nos Eglises.

On nous dira peut-être que personne n'hésite à reconnaître, dans l'autorité de la conscience individuelle, le principe même du protestantisme.

Tout dépendra ici du sens que l'on aurait donné aux termes

que l'on emploie. Si cette formule a en effet libre cours dans les manuels d'histoire générale, elle est loin d'être universellement adoptée par les protestants eux-mêmes. Ceux d'entre eux qui mettent l'Evangile du Sauveur au-dessus du protestantisme lui-même ; les protestants qui ne tiennent au protestantisme que parce qu'ils lui doivent d'être libres du prêtre, et surtout d'avoir libre accès au témoignage du salut de Dieu, ces hommes-là vont même jusqu'à répudier cette formule, parce qu'ils la voient ne servir, chez ceux qui s'en contentent, qu'à mettre de côté l'autorité de la parole inspirée.

Nous sommes persuadés que cet antagonisme repose en grande partie sur un malentendu. Nous croyons même que ceux qui, avec toute raison, mettent au- dessus de tout le rapport direct du croyant avec l'objet vivant de sa foi, c'est-à-dire avec Celui dont le croyant saisit le témoignage dans l'Ecriture, — nous croyons que de tels hommes ne peuvent faire mieux, dans le but de sauvegarder leur liberté religieuse et de relever la sainte bannière des Ecritures, — qu'accepter avec empressement l'autorité décisive et première de la conscience individuelle. Bien mieux ! nous estimons que si quelque chose peut encore sauver et notre liberté de croyants et l'autorité divine des Ecritures, c'est uniquement l'autorité de la conscience morale comprise comme elle doit l'être ; que c'est bien à ce fait qu'il faudra toujours plus demander le point d'appui dont nous avons besoin, pour y faire reposer le levier avec lequel nous pourrions encore relever nos Eglises.

Nous parlons ici sans doute de nos Eglises et non de nos « conventicules. » A moins que le retour de passions brutales dont nous avons été dernièrement les témoins ne vienne à s'établir chez nous et à y passer dans les mœurs, cette liberté religieuse, qu'on rougit de devoir encore défendre au sein de nos populations « protestantes et républicaines, » laissera toujours s'établir chez nous des congrégations personnelles, ou ce que, faute d'autre terme, nous avons appelé des conventicules. Il faut même désirer qu'il en soit toujours ainsi ; car une vie religieuse qui mettrait sa gloire dans son uniformité, et dans laquelle on chercherait en vain les manifestations d'une pensée

religieuse indépendante, serait bien malade, si même on pouvait dire qu'elle existât encore.

En tout cas, dans ces petites Eglises, — si on veut bien leur garder ce nom, — l'enseignement de la jeunesse disparaît dans le mouvement de l'ensemble. D'ailleurs, vu la proportion limitée de ces faits religieux, l'élément des mœurs, de la coutume, comme en général l'élément traditionnel, faisant absolument défaut, il n'y a pas lieu à s'y préoccuper de la direction à donner à un enseignement qui, dans la plupart des cas, n'a pas eu le temps de s'y organiser. C'est même là ce qui a toujours arrêté, dès la seconde génération, le développement de ces Eglises, bien qu'elles aient tout d'abord été rassemblées par des hommes dont le zèle, la piété et le dévouement ne pourraient être méconnus que par ceux qui n'auraient pas à cœur les intérêts éternels des âmes, et l'avancement du règne intérieur du Sauveur.

A côté de ces petites coteries religieuses, il y a cependant ces Eglises, soit nationales soit libres, qui forment un des facteurs constants de notre vie publique, et qui fixent les habitudes et les traditions religieuses de nos populations protestantes. C'est au sein de ces Eglises que nous voyons le principe d'autorité gravement ébranlé dans la vie religiense des croyants. Sans nier que l'on doive constater dans ce fait un des symptômes du mal général et foncier des temps où nous vivons, ce dont il importe de se rendre compte, c'est que c'est là une question de vie et de mort pour ces grandes sociétés qui composent une portion si importante de notre vie publique.

Il serait inutile de vouloir fonder telle ou telle institution sur ce qu'il y a sans doute en soi de plus solide et de plus profond, je veux dire sur les expériences d'une foi et d'une piété vivantes ; vu que tout cela, nous n'en disposons pas. Quelque indispensable que soit la ferveur de la piété à chaque manifestation de la vie religieuse, on ne saurait faire entrer officiellement cette piété en ligne de compte dans le programme d'un enseignement régulier, aussi longtemps qu'il sera vrai de dire que *l'Esprit souffle où il veut*. Avec cela il nous faut, de toute nécessité, une autorité religieuse qui demeure ferme et entière,

même pendant ces saisons glacées où rien ne trahit plus au dehors la vie cachée de la sève ; une autorité qui soit toujours présente, même lorsque, dans l'Eglise dont il s'agit, ne se ferait plus sentir l'action spéciale de « l'Esprit. »

Dans le siècle dernier, nos pères avaient encore l'autorité des anciens symboles. Ce siècle-ci a vu un professeur de théologie, dans une de nos Eglises libres évangéliques, nier hautement, et parvenir à ruiner dans la pensée de plusieurs, l'autorité divine de la sainte Ecriture, grâce peut-être au fait que cette autorité venait d'y être formulée de la façon la plus imprudente. On se borna, dans le temps, à une protestation très émue et sans doute très sincère. Mais on s'en tint là ; et le silence n'a pas tardé à se faire sur cette question sans qu'elle ait été foncièrement vidée. Bien des personnes se demandent encore s'il n'y aurait pas eu autre chose à faire.

En tout cas, ceux qui sont spécialement chargés de l'enseignement religieux de notre jeunesse ont certainement le devoir de ne rien négliger pour empêcher que cette négation encore récente n'en vienne, en s'enracinant dans l'opinion, à porter un coup fatal et irrémédiable à la foi des générations à venir. Il y a évidemment là un devoir, et un devoir pressant, à remplir.

En effet, enlevez à une population protestante l'autorité de sa Bible, et vous n'avez plus devant vous qu'une foule ou affolée ou indifférente, et qui, en tout cas, ne tardera pas à faire regretter à ceux qui l'aiment et qui observent sa vie, une liberté qui ne sert qu'à rendre cette population sûre d'elle-même, et par conséquent toujours plus inaccessible à l'Evangile des cœurs humiliés. Des protestants qui ne croient plus à leur Bible sont tout au plus des déistes, et ils ne le demeurent même pas longtemps. A cet égard nous avons eu longtemps sous les yeux, d'un côté l'exemple de l'Allemagne protestante et de l'autre celui de l'Angleterre.

Pour ne parler ici que de nous, n'y aurait-il rien à faire pour conjurer dans une certaine mesure le danger qui nous menace ? Puisque la première enceinte de la forteresse a été envahie, puisque la muraille extérieure n'existe plus pour beaucoup

d'esprits superficiels ou mal instruits, ne devrait-on pas apprendre, ne fût-ce qu'à la jeunesse, à se retirer dans le donjon central, afin, en partant de là, de reconquérir une position primitivement mal défendue, et qui, au seul point de vue protestant, risque évidemment, si elle n'est pas occupée de nouveau, et cela d'une façon plus solide, d'enlever à nos arrière-neveux la liberté que nos pères nous avaient acquise, lorsque, au prix de leur sang, ils nous donnèrent pour guide et pour autorité le témoignage de Dieu dans les saintes Ecritures ?

Ce « donjon central, » cette tour imprenable, ce sanctuaire sur lequel, à moins de faire fi de sa dignité d'homme, personne n'ira jusqu'à porter une main profane, c'est la conscience qui nous est imposée de l'autorité morale. C'est là, chez ceux que Dieu n'a pas délaissés, qu'on trouvera toujours les gages de sa vivante présence. C'est là, — ce n'est nulle part ailleurs, — que tous nous rencontrons Dieu, ou plutôt que Lui vient nous rencontrer et nous saisir. C'est bien au nom de ce que nous révèle cette conscience qu'on le confesse, comme c'est à la lumière de cette conscience qu'on le sert. En particulier, ce ne sera jamais qu'en partant de ce fait de conscience qu'on ressaisira toujours à nouveau la Bible ; non pas pour s'en tenir au témoignage humain qu'elle met devant nous, en se faisant une idole de la lettre de ce témoignage, mais pour retrouver toujours plus clairement, dans les faits dont ce témoignage nous a conservé le souvenir, les actes révélateurs du Dieu vivant de notre conscience.

Avant de pouvoir agir de la sorte, cependant, il faudra d'abord avoir voué une attention quelque peu soutenue au fait de la conscience. La notion courante, en effet, ne saurait suffire, vu qu'elle n'est rien moins que claire. Tous les jours il arrivera de rencontrer ou dans des livres faisant autorité, ou dans les discours d'hommes sérieux et croyants, ce mot de *conscience* employé dans les significations les plus opposées. Tantôt c'est la voix de Dieu lui-même au dedans de nous ; tantôt ce n'est plus qu'un instrument faussé et qu'il faut tenir en suspicion. Evidemment, aussi longtemps qu'on ne sera pas arrivé, pour soi-même, à quelque chose de parfaitement clair sur ce sujet,

il ne saurait être question d'en faire le fondement et le point de départ d'un enseignement religieux de la jeunesse.

Nous ne saurions entreprendre ici ni l'analyse approfondie du fait de conscience ni même un exposé quelque peu complet des idées émises à ce sujet[1]. Nous voulons cependant essayer de dire en quelques mots les conclusions auxquelles nous avons été amené, et sur ce qu'il faut entendre par la « conscience, » et sur le moyen d'en faire la base et le fondement de l'enseignement religieux du jeune homme, tout en laissant à de plus qualifiés que nous le soin de développer ce qui leur aurait paru digne d'attention dans ce que nous allons mettre sous leurs yeux.

La première chose sera de faire voir, dans la conscience, non pas — (ce qu'on fait si souvent en confondant la conscience elle-même avec ce qui en serait un des objets au dedans de nous) — *une voix* étrangère à notre personnalité; mais bien uniquement *un organe* spécial de notre être, au moyen duquel nous sommes mis à même d'apprécier ce qui vit et ce qui se passe au dedans de nous. Tandis que *la science* nous procure la connaissance de ce qui est en dehors de nous, *la con-science* ou *science avec* (c'est-à-dire la science à laquelle l'homme arrive seul avec lui-même, ou en face de lui-même), nous fait connaître le monde intérieur que chacun de nous porte au dedans de soi.

Sans doute, il arrivera parfois que ce mot de *conscience* servira à désigner non pas autant l'organe dont il s'agit, que tel ou tel fait que cet organe nous aurait fait percevoir. C'est ainsi que d'un côté on parlera d'une *conscience cautérisée*, pour signifier que l'organe dont il s'agit aurait perdu sa sensibilité; et que, d'autre part, on avouerait avoir *mauvaise conscience*, pour exprimer le fait que cet organe, tout en demeurant ce qu'il doit être, signalerait au dedans de nous un état de choses « mauvais, » c'est-à-dire maladif ou anormal. Mais ce double emploi du même mot repose sur une figure de langage, qui se retrouve du reste dans l'usage que nous faisons d'autres mots

[1] L'auteur de ces lignes a publié, ici même, une étude spéciale « sur la conscience. » Nos de janvier, mars et mai 1879.

désignant les organes des impressions des sens ; ainsi que suffit à le prouver cette phrase : « Quel dommage d'avoir la *vue* basse en face d'une aussi belle *vue !* » C'est là une façon de parler qui s'explique d'elle-même à chaque fois, et qui ne saurait occasionner un malentendu du moment où l'on a eu soin de la signaler.

Ce qui importe beaucoup plus, c'est d'avoir fait remarquer à l'élève que cet organe de la conscience peut avoir pour objet tout ce qui ressortit à la vie intérieure. C'est ainsi que, même en parlant du corps, on dira « avoir conscience » d'un état de fatigue du cerveau, ou d'une douleur dans quelque membre, ou bien que, dans ce qui touche à l'intelligence, on aura conscience d'une idée confusément entrevue ou d'une conclusion mal amenée.

De tous les sens de ce mot de « conscience, » celui qui nous intéresse spécialement ici, c'est cependant le sens dans lequel il désigne cet organe intérieur s'appliquant à la perception des phénomènes de la vie morale. Il porte alors un nom spécial ; nous l'appelons dans ce cas la « conscience morale, » ou mieux encore, la « conscience de l'obligation morale. » C'est à cette portion spéciale de la conscience de nous-mêmes que ressortit « la conscience religieuse, » c'est-à-dire la vue, ou le sentiment, de l'autorité immédiate en nous de Dieu lui-même. C'est donc dans ce sens que la conscience devra être mise à la base de notre « Instruction religieuse. »

Une semblable analyse ne sera-t-elle pas au-dessus de la portée des jeunes intelligences que nous devons ici avoir en vue ?

Notre expérience nous permet d'en douter. Elle nous dit au contraire que cette énumération des « attributs divins » que l'on voit figurer en tête de la plupart des manuels, est certainement beaucoup plus au-dessus de la portée des intelligences dont il s'agit, qu'un fait que le jeune homme porte en lui-même, et au sujet duquel on peut à chaque instant en appeler à sa propre expérience. Nous croyons que la raison pour laquelle on se borne à alléguer des doctrines comme celles que nous venons de mentionner, plutôt que de faire appel à la conscience, c'est précisément parce que ces doctrines, étant au-dessus de la por-

tée de l'esprit aussi bien du maître que des disciples, peuvent être simplement dictées à ceux-ci ; tandis que, en partant du fait de conscience, on se verrait exposé à devoir répondre à des objections formulées par des esprits pour qui ce fait de conscience est justement celui qui les préoccupe le plus.

Il est évident, en effet, que la conscience morale est de tous les faits celui qui s'impose le plus directement à l'attention du jeune homme. Il se sent là pour ainsi dire chez lui ; et, de plus, il s'y trouve sur un terrain qui a pour lui l'attrait de la nouveauté ; devant une vérité qu'il regarde presque comme une conquête récente ; qui, en tout cas, n'a encore rien perdu pour lui de son importance et de son intérêt. Il faut donc ici lui tendre la main ; l'aider à s'orienter dans une sphère encore nouvelle pour lui ; et cela afin de prévenir les malentendus, et surtout afin d'obvier aux obscurités qu'une longue négligence aurait laissé s'accumuler sur tout ce qui concerne ce chapitre de la conscience. Quelques mots suffiront sans doute pour cela. Encore faut-il qu'ils soient prononcés ; et de plus qu'ils soient assez clairs pour préciser un fait qui domine d'aussi haut la pensée, et qui, jusqu'à ce qu'il ait été entièrement éclairci, risquerait de la préoccuper presque exclusivement.

Ce qui empêchera souvent le maître de donner à cette tâche l'attention qu'elle réclame, ce n'est pas autant le fait que le sujet de la conscience est en général peu connu, que ce serait un scrupule dogmatique. Plus ce maître serait frappé de son devoir de revendiquer pour Dieu et pour l'œuvre divine, la place première et décisive dans la pensée de son auditeur, plus il craindrait d'en appeler chez lui directement et avant tout à l'autorité de sa conscience. Ce scrupule est honorable, mais il repose sur un malentendu.

En appeler à la conscience n'équivaut nullement à avoir fait appel à un effort moral ou à une vertu. La conscience est un organe, et non pas une vertu ; et notre thèse est précisément que cet organe nous a été donné pour nous faire clairement discerner en nous, l'action première et souveraine par laquelle Dieu vient lui-même nous faire faire l'expérience de sa réalité.

Sans doute il faudra, pour qu'il en soit ainsi, que la doctrine

de la conscience ait d'abord été exposée avec autant de clarté que de simplicité. Après avoir décrit le fait de conscience au moyen de quelques exemples bien choisis, le maître aura surtout soin d'expliquer clairement le phénomène de la conscience de l'obligation morale. Evitant tout ce qui ne serait que des abstractions, il en appellera, pour chaque pas, à l'expérience personnelle de celui à qui il s'adresserait. C'est ainsi qu'il cherchera avant tout à mettre en évidence les trois *sujets*, ou centres de volonté, qui apparaissent dans ce phénomène : le sujet qui examine et qui réfléchit ; le sujet que ce premier voit devant lui et en lui-même, déjà soumis à l'autorité dont s'accompagne le sentiment du bien ; enfin, le sujet étranger, en même temps que supérieur, dont cette autorité signale la présence. Cette exposition doit être faite, elle aussi, au moyen d'exemples familiers à la pensée du jeune homme. En particulier, il doit être arrêté devant la différence entre le sentiment du bien, qui est une expérience purement humaine, et le sentiment de l'autorité qui vient ordonner à l'homme de vouloir ce bien, laquelle est un fait nécessairement supérieur à l'homme.

C'est la réalité et la nature de cette autorité qui est ici le fait important. C'est là ce qui doit être rendu parfaitement clair ; parce que, comme nous allons le voir, c'est le fait sur lequel tout repose. Pour cela, il faudra exposer la chose comme elle se passe ; la prendre pour ainsi dire sur le fait ; en rappeler l'histoire et l'évolution successive. Il faudra faire voir l'homme se décidant tout d'abord seul avec lui-même ; sans autre préoccupation que celle de la pente instinctive de sa volonté, et uniquement sous les influences du milieu qui est le sien. Il faudra le montrer arrivant ainsi à faire la différence entre ce qui lui semble bien, et ce qui lui paraîtrait mal. Une fois qu'a été bien reconnue cette position de l'homme placé uniquement en face de la loi de son propre être, il faut rappeler au jeune homme ce qu'il a lui-même senti succéder à cela au dedans de lui ; l'apparition, devant sa conscience de lui-même, de cette autorité essentiellement étrangère, et souvent même opposée, à sa libre volonté ; de cette autorité qu'à chaque occasion il a senti surgir d'elle-même au dedans de lui ; lui ordonnant, après que

son choix avait déjà été fait, — et lui ordonnant de la façon la plus absolue et sans aucune hésitation, — de vouloir entièrement et exclusivement ce qui lui semble à cette heure le bien, et de détourner résolument et définitivement sa volonté, et même son désir, de ce qu'il était arrivé à regarder comme le mal.

On ne devra pas craindre de s'arrêter devant ce fait intérieur, jusqu'à ce qu'on en ait mis en pleine évidence le caractère « objectif, » c'est-à-dire étranger à la volonté qui le ressent. Pour cela on rappellera tel ou tel cas où le jeune homme se serait senti si bien lié par cette autorité qu'il aurait vu aussitôt cesser, devant cette expérience, les hésitations qui l'avaient jusque-là arrêté. On supposera, par exemple, un cas où, en face des plus grands avantages, il se verrait forcé malgré lui à agir de façon à s'en priver, et cela par seul motif de conscience. Il faudrait le mettre en face d'une position où il en viendrait à se dire à lui-même : « Je voudrais bien pouvoir vouloir telle chose, mais en dépit de mon désir, et bien que ma décision ne doive jamais être connue que de moi seul, je ne puis m'y décider ! Ma conscience me l'interdit. Je me sens lié malgré moi ! »

Après lui avoir ainsi mis sous les yeux le caractère absolu de cette autorité, il faudra encore lui rappeler la manière dont elle se fait sentir ; non par une voix ou par une pensée formulée devant nous, ou au moyen de ce qui s'annoncerait d'emblée comme l'action d'une volonté étrangère, mais en nous parlant *en notre propre nom*. Il faudra lui rappeler ce geste silencieux nous montrant au dedans de nous la portion centrale de notre moi déjà soumise, et complètement soumise, à cette autorité ; l'ayant déjà pleinement acceptée ; en sorte que la vue de cette soumission prendrait devant nous la forme d'un fait de conscience de nous-même ; en sorte que ce serait là comme une nouvelle conscience de notre propre être ; comme la vue d'une expérience nouvelle qui nous serait imposée dans une portion de nous-même que nous aurions négligée jusque-là.

C'est bien à cela que nous devons de discerner dès ce moment, dans le sentiment du devoir, en même temps et une loi

qui nous est imposée du dehors, et une loi de notre propre être ; en sorte que la rejection de ce devoir constituerait bien à nos yeux une infidélité envers nous-même ; un coup porté en même temps et à notre moi lui-même, et à l'autorité qui nous aurait ainsi atteints dans la sphère encore normale de notre vie personnelle.

Tout dépendra, pour ce qui va suivre, du soin et de la clarté avec laquelle aurait été faite cette première étude. Il faudra qu'il en ressorte pour notre élève la vue au dedans de lui-même de deux hommes ; dont l'un, celui qui se rend compte de sa pensée et qui se sent responsable de sa décision, voit devant lui, grâce à sa conscience de lui-même, un autre homme, ou, comme on dirait plutôt, un autre *moi*, qui, lui, est encore inconscient et muet, mais dont la présence silencieuse, précisément parce que nous le voyons déjà soumis à l'autorité, devient à elle seule un commandement. Reconnaissant dans ce *moi* la portion normale de notre être, nous y verrons alors le but auquel doit tendre notre volonté réfléchie. Ce sera là pour nous *l'homme intérieur soumis à la loi de Dieu.*

Dès lors, en effet, cette autorité est devenue pour nous la loi de Dieu lui-même. C'est là le second fait qu'il faudra maintenant établir. On le fera en en appelant et à la *nature*, et au *mode d'action*, de cette autorité intérieure.

D'abord à sa *nature.* — Cette autorité est péremptoire ; elle n'hésite pas. C'est bien ce qui la distingue de la volonté propre qui avait dirigé l'homme avant que cette autorité se fît sentir. Là il y avait eu hésitation ; et même une hésitation d'autant plus prolongée que l'homme dont il s'agit s'était montré plus scrupuleux, c'est-à-dire plus attentif à se conformer à la loi de son être. Quant à cette autorité nouvelle, elle n'hésite pas. Ce n'est pas une règle, un idéal, qui apparaîtrait devant l'homme, sauf à laisser l'homme en faire l'usage qu'il voudrait. Non ! c'est bien une volonté qui s'impose. C'est le mot de *devoir* qui se fait entendre, et devant lequel tout fait silence ; vu qu'il s'affirme avec d'autant plus de clarté et de force qu'il se trouverait plus opposé à la volonté de celui chez qui il fait son apparition. — En face de cette dernière volonté, l'autorité en question est

donc *divine* en ce sens, qu'elle lui est supérieure, et qu'elle se montre essentiellement absolue.

Mais ce n'est pas tout. Cette autorité a encore un *mode d'agir* entièrement distinct de celui de toute volonté purement humaine. Tandis que la loi que l'homme se fait à lui-même, ou qu'il recevrait de son semblable, ne saurait jamais commander qu'à l'*action*, l'autorité qu'il s'agit de définir atteindra toujours l'homme dans *le mobile* qui précède chez lui l'action. C'est aussi grâce à cela que l'apparition dans l'homme de cette autorité, quelque absolue qu'elle soit, ne gêne en rien le jeu de sa liberté. Ce n'est pas une loi écrite ou formulée devant lui ; c'est tout autre chose. C'est une action s'exerçant immédiatement sur lui. C'est donc l'expression de la présence au dedans de lui d'une volonté vivante, dont il ne reconnaît la présence qu'à la sollicitation, ou à la pression, déjà produite par cette volonté dans une sphère de la vie de l'homme où ne pénètre pas son regard ; où ne saurait pénétrer que ce seul Etre pour lequel l'âme humaine n'a pas de mystère, parce qu'il est l'auteur, et par conséquent le Seigneur, de la liberté de cette âme. — C'est donc là, une fois de plus, une autorité *divine*, ne fût-ce qu'à cause de ce fait, qu'elle atteint l'homme dans le centre même de son être.

III

Les conséquences de ces faits.

Pour peu que les faits que nous venons d'indiquer aient été mis avec quelque clarté sous les yeux de l'élève, non seulement il en aura reconnu la vérité dans sa propre expérience, mais, à mesure qu'il les aura compris, il s'en dégagera pour lui la vue des deux faits sur lesquels repose directement toute « Instruction religieuse. »

Le premier c'est l'existence d'un être personnel et vivant, en rapport immédiat avec l'homme, et qui impose à l'homme l'expérience de sa réalité, comme de l'auteur et du maître de la libre volonté de l'homme. C'est donc l'expérience directement imposée, au jeune homme lui-même, de l'*existence de*

Dieu ; non pas comme d'un fait qui ne serait que placé devant lui de façon à ce qu'il dût en reconnaître la vérité, mais comme d'un fait d'expérience propre ; comme d'une réalité dont il est aussi peu en droit de douter que de la sienne propre.

Quant au second de ces deux faits, c'est la nature anormale de cette volonté humaine « qui ne peut pas se soumettre d'elle-même » à cette autorité de Dieu. — C'est donc la présence, dans l'homme, d'un *état de péché* de sa volonté. Et ce second fait, lui aussi, est pour l'élève un fait imposé à son expérience, un fait de conscience personnelle.

L'analyse, ou plutôt la vue claire, de ce fait de la conscience morale, aura donc, à elle seule, amené l'élève à toucher comme au doigt d'un côté à l'existence de Dieu, et de l'autre à la réalité présente de son propre état de péché devant ce Dieu dont l'action vivante est présente au dedans de lui.

Il y a plus encore. Si la conscience de l'obligation morale suffit amplement, si même elle arrive seule, à faire faire à l'homme l'expérience du Maître de sa volonté, de Celui qu'il est dès lors forcé à appeler « le Seigneur, » elle ne met cependant pas ce même homme en un rapport personnel avec cet Etre. Elle lui fait ressentir *son action*, mais elle ne le lui fait pas connaître *lui-même*. Elle ne le *nomme* pas devant l'homme. Bien au contraire, tout en prouvant la réalité de l'action divine, elle revêt cette action de deux caractères essentiellement inconciliables dans une seule et même volonté personnelle. L'homme est bien amené par là jusqu'en la présence de Dieu ; mais arrivé là il se trouve que ce Dieu est pour lui un Etre dont il ne peut se faire une idée, *un Dieu qui se cache*. La conscience de l'obligation morale ne donne pas, de l'Etre dont elle fait ressentir l'action, une idée qui soit telle que l'homme serait jamais à même de la formuler devant sa pensée.

D'autre part, si cette même conscience morale place l'homme en face de son état de péché et de chute, elle ne lui donne pas non plus ce qui seul pourrait faire naître en lui, en présence de ce péché, l'espérance de pouvoir jamais en être délivré ; puisque d'un côté elle lui fait voir ce péché résidant dans la direction foncière de sa volonté, c'est-à-dire dans un fait inté-

rieur que l'homme est même incapable de vouloir modifier; et que, de l'autre, tout en le mettant en rapport avec le Maître de sa volonté humaine, elle n'inaugure pas entre lui et ce Maître une relation personnelle libre et réciproque.

Quant à ce premier fait, que l'expérience de conscience fait sentir la réalité de Dieu sans nous le révéler, et même en nous le voilant, il suffit de montrer comment cette expérience est celle d'une action dont les mobiles se contredisent. Ce que la conscience met devant l'homme, c'est en effet, tout d'abord, une autorité qui enjoint absolument « le bien. » C'est donc une autorité dont l'auteur demeurera pour l'homme l'Etre absolument saint et parfaitement juste. Mais il y a plus ! Cette même autorité, en dépit du fait qu'elle rencontre chez l'homme une volonté contraire à son action, persiste néanmoins à s'affirmer au dedans de l'homme pécheur. Elle supporte donc, cette autorité sainte, elle endure, la présence du péché dans le pécheur. Il en résulte qu'aux yeux de ce pécheur l'auteur de cette autorité devra nécessairement être non seulement le Saint, mais encore le Miséricordieux et le Patient. De plus, ces deux caractères opposés, cet Etre les possède devant l'homme d'une façon absolue, constante et simultanée. Sa volonté, qui est souveraine, réunit ainsi, à un degré suprême, deux directions diamétralement opposées.

Voilà ce qui empêche que l'homme puisse jamais *réaliser* devant sa pensée cet Etre dont il est pourtant forcé d'admettre l'existence. C'est la présence simultanée de ces deux caractères qui, pour la pensée de l'homme, ne peuvent subsister ensemble dans une seule et même volonté personnelle absolue : la sainteté, et la patience en face du péché ; la justice, et la grâce.

Aussi bien qu'arrive-t-il ? L'histoire de l'humanité nous le dit. Nous y voyons l'homme se fatiguer inutilement à vouloir dire le *nom* du Dieu dont l'autorité se fait sentir de la sorte dans le centre de son être. Bientôt même il se passe de deux choses l'une. Ou bien, renonçant à voir, dans cette action dont il est ainsi l'objet, une action réellement personnelle, — se contentant d'y reconnaître un fait supérieur, un fait de puissance, —

il se met à adorer les faits qui l'entourent, selon que dans ces faits lui apparaissent ou la justice et la pureté, ou la miséricorde et la patience. Ou bien encore, retenant, dans l'impression de cette autorité, celle d'une action essentiellement personnelle, il se fait, pour se la justifier à lui-même, deux ou plusieurs dieux, dont les uns sont des êtres saints et justes, et les autres des dieux faciles et plus ou moins rapprochés de sa propre faiblesse morale.

Telle est bien la double évolution des religions de l'homme laissé à lui-même, ou du paganisme. Nous voyons toutes ces religions, après de longs siècles, aboutir, chez ceux de tous les païens qui ont fait preuve en même temps de plus d'intelligence et de plus de sentiment religieux, à *l'autel au dieu inconnu.*

Il est vrai qu'en face de cette histoire en apparaît une autre. C'est celle de ce petit peuple dont le caractère distinctif a été le retour continuel à l'adoration d'un Dieu personnel et unique, bien plus ! d'un Dieu qui disait hautement de lui-même : « Il n'y a point de Dieu en même temps juste et sauveur que moi[1] ! »

Quant à nous, à cette heure, nous sommes tous mis en face d'un acte historique qui réunit, dans une seule et même action de volonté, et cela à un degré absolu, l'idéal de la justice ou de la sainteté, et l'idéal de la miséricorde ou de la grâce. Cet acte, qui demeurera pour nous historique, ne fût-ce que parce qu'il est impossible à imaginer pour la pensée de l'homme, — c'est « la croix de Christ » considérée comme une action de Dieu lui-même. Aussi bien est-ce là seulement que nous pouvons, encore aujourd'hui, saisir la révélation de ce Dieu « en même temps juste et sauveur, » en qui Israël espérait, que les autres peuples cherchaient en vain à découvrir, et qui est le seul auquel il nous soit loisible de rapporter l'autorité de notre conscience de l'obligation morale.

De plus, il existe un document qui nous a conservé le témoignage rendu à l'activité de ce Dieu soit pour créer l'homme et le monde de l'homme, soit pour préparer, dans la marche de

[1] Esa. XLV, 21 ; Zach. IX, 9.

l'humanité déchue, et spécialement dans la conduite et le gouvernement d'Israël, l'acte spécial que nous venons de rappeler. Ce document c'est la sainte Ecriture.

C'est ainsi que le fait de conscience morale amène forcément tout d'abord à la réalité d'un Dieu que nous ne saurions vouloir nommer ; d'un Dieu qui, si nous devons le connaître, devra s'être révélé lui-même à nous. De plus, ce même fait nous conduit à reconnaître ce Dieu dans le sacrifice de Jésus-Christ, et par conséquent à saisir sa révélation dans l'histoire des faits qui ont préparé et annoncé, qui ensuite ont raconté au monde cet acte du Dieu dont nous avions ressenti l'action dans l'autorité de notre conscience de l'obligation morale.

Voilà comment ce fait de conscience, que nous portons tous en nous-mêmes, — que nous ne saurions vouloir ni ignorer ni méconnaître, — est bien ce *roc* dont parlait Jésus-Christ, comme du fondement que son auditeur devait savoir donner à la foi à son Evangile.

Aussi bien est-ce de ce fait qu'il nous faudra partir pour annoncer cet Evangile à la jeunesse qui nous est confiée ; au lieu de nous contenter d'en appuyer le témoignage sur des autorités qui, quelque respectables qu'elles soient, ont elles-mêmes besoin d'être appuyées ; qui, par conséquent, ne seront jamais qu'un fondement de surface incapable de résister soit aux passions et aux illusions de son âge, soit aux négations et aux séductions du monde en vue duquel nous sommes chargés de l'armer.

Il serait facile de nous étendre encore sur l'utilité, pour la suite de l'Instruction religieuse, de cette même étude du fait de conscience, dans laquelle nous avons essayé d'en faire voir le point de départ. Déjà le premier résultat de cette méthode d'enseignement sera d'avoir fait de notre élève, non pas un serviteur ou même un membre passif de l'Eglise, encore moins un sectateur aveugle du dogme traditionnel ou de l'orthodoxie, mais, — à proportion que nous aurions réussi à lui faire saisir, dans l'autorité de l'obligation morale, l'action même de Dieu au dedans de lui, — un serviteur direct de Dieu lui-même,

c'est-à-dire un homme libre, un homme qui possède en lui-même son autorité.

Ce n'est pas ici le lieu, pour prouver ce que nous disons là, d'entrer dans le détail de la doctrine chrétienne. Aussi bien n'avons-nous aspiré, dans ce qu'on vient de lire, qu'à proposer, spécialement aux jeunes pasteurs, les résultats de notre propre expérience sur un point qui, surtout depuis que nos Eglises ont mis de côté les symboles et les catéchismes officiels, constitue une difficulté spéciale pour les débuts du ministère.

Ceux qui nous auront suivi dans notre exposé du fait de conscience verront jusqu'à quel point ce fait, compris de la sorte, est en effet propre à introduire la jeunesse à la vue des grands faits que l'Evangile propose à notre foi.

C'est ainsi, pour conclure par ce seul mot, que la conscience que nous avons de notre homme intérieur est seule propre à nous faire saisir la nécessité, en même temps que la possibilité et par conséquent l'historicité, de l'apparition dans notre race du « Fils de l'homme ; » comme aussi que la conscience que nous avons de la loi de cet homme intérieur nous aidera seule à comprendre l'avènement, dans ce « Fils de l'homme, » de la conscience de « Fils de Dieu. »

Si du dogme nous passons à la morale, c'est Notre Seigneur lui-même qui nous montre, dans l'obéissance à l'autorité de la loi intérieure de la conscience, la seule chose qui nous mettra à même de juger de la vérité de ses paroles. Il ne veut pour son disciple que l'homme qui aurait déjà appris « à vouloir faire la volonté de Dieu[1], » décision à laquelle, avant de l'avoir rencontré Lui-même, l'homme ne saurait être arrivé qu'après avoir reconnu cette volonté de Dieu, dans l'autorité dont sa conscience lui aurait fait sentir la présence au dedans de lui.

Il serait facile, en multipliant les exemples, de faire voir l'utilité du fait de conscience pour nous introduire à la compréhension de l'œuvre intérieure de l'Esprit, ainsi que des vertus qui découlent pour nous de cette œuvre. Ce que nous avons dit suffira cependant peut-être pour avoir montré l'importance, surtout à cette heure, de la doctrine de la conscience comme

[1] Jean VII, 17, etc.

base et comme introduction dans l'Instruction religieuse de notre jeunesse ; pour faire voir que ce serait là le moyen de lui rendre, ou de lui conserver, cette sainte liberté de l'âme qui ne s'incline que devant une expérience personnelle et immédiate de Dieu ; liberté pour laquelle ont souffert nos ancêtres, et que leurs fils dégénérés s'efforcent à cette heure de ravir à nos enfants.

DE LA SIGNIFICATION RELIGIEUSE

DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST

PAR

E. COQUEREL[1]

Les divers récits où les évangiles nous montrent Jésus sorti vivant de son tombeau ont donné lieu, de tout temps, aux discussions les plus variées ; ils ont exercé la sagacité des critiques et l'imagination des théologiens ; on a discuté et la réalité du fait et sa nature. Ces discussions sont évidemment légitimes, puisque le devoir du chrétien est d'*examiner toutes choses* (1 Thes. VI, 21) ; mais elles me semblent ne pouvoir aboutir.

On a dit qu'il n'est pas légitime, au point de vue de la pure science, d'affirmer, à priori, l'impossibilité d'une résurrection. Peut-être ? Mais il faut reconnaître aussi qu'aucun fait de ce genre n'a jamais été rigoureusement, scientifiquement constaté. Quant à la résurrection de Jésus, en particulier, l'événement est tellement éloigné qu'il échappe à tout contrôle. Les récits que nous en avons diffèrent et même se contredisent et la critique a dû renoncer à les faire concorder ; les adversaires de la résurrection ont beaucoup insisté sur ce fait ; il ne me semble pas qu'il leur fournisse un argument bien fort. Lorsqu'on voit, comme nous l'avons tous vu, des faits contemporains, accomplis sous les yeux de nombreux témoins, donner lieu cependant à des récits très divers, parfois contradictoires, on ne saurait s'étonner des divergences, des oppositions qui

[1] Lu à la Société de théologie protestante de Paris, le 16 juin 1885.

se rencontrent dans les récits d'un événement semblable et si lointain, alors surtout que ces récits reflètent la tradition populaire plutôt qu'ils ne nous apportent l'attestation des témoins. Par contre les partisans de la résurrection sont bien obligés de reconnaître que ces récits ne sont pas assez probants pour forcer la conviction, et qu'ils n'ont jamais empêché le doute.

Ce sont ces considérations qui m'ont porté à prendre la question par un autre côté, à la traiter à un point de vue qui me paraît tout à la fois plus important et plus concluant. Quelle est la signification religieuse de la résurrection ? quel rôle a-t-elle joué dans la vie de l'Eglise ? en un mot, et si j'ose me permettre cette expression, quel est le *cui bono* de la résurrection ?

I

Il me semble indispensable, au début, de bien préciser les termes. Dans le Nouveau Testament le substantif ἀνάστασις, le verbe ἐγείρειν que nous traduisons par résurrection, ressusciter ont une acception plus étendue et plus générale. Où nous disons : immortalité, les contemporains de Jésus disaient : résurrection d'entre les morts, parce qu'ils ne concevaient la vie future que sous la forme d'une résurrection. Dans le langage moderne, pour nous, le mot résurrection a un sens plus limité et plus précis. On a parfois opposé les deux termes de résurrection corporelle et de résurrection spirituelle. Cette dernière expression est inadmissible parce qu'elle est contradictoire. Ressusciter, est revivre, ἐγείρειν, se réveiller du sommeil de la mort. Il n'y a pas de résurrection spirituelle, parce qu'il n'y a pas de mort de l'esprit. Jésus l'entendait ainsi. Lorsqu'il disait au brigand converti : « Aujourd'hui même tu sera avec moi dans le paradis » (Luc XXIII, 43) ; lorsqu'il s'écriait : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc XXIII, 46), il affirmait que l'esprit échappe à la mort qui atteint le corps, que l'esprit est indestructible, qu'il n'a pas à revivre parce qu'il ne saurait mourir. Il ne peut donc être question de résurrection qu'à propos du corps, et quand nous parlons de la résurrection de Jésus nous entendons le fait, réel ou non, que le corps de

Jésus, celui qui avait été cloué sur la croix, puis couché dans le tombeau, en est sorti vivant, soit qu'il fût en tout semblable à ce qu'il avait été avant la mort, soit qu'il se fût transformé et eût acquis des propriétés inconnues à l'organisme matériel que Dieu a donné à l'humanité.

Quelle a été dans l'histoire, quelle est aujourd'hui pour nous la portée religieuse de la résurrection ainsi entendue ?

II

Il suffit d'ouvrir le Nouveau Testament pour se convaincre que, pour la première génération chrétienne, la résurrection a eu une importance immense, souveraine, mais en même temps une importance toute spéciale. Les Actes en témoignent quand ils nous montrent, le jour de la Pentecôte, Pierre haranguant la foule. Toute son argumentation se réduit à ceci: Jésus de Nazareth que vous avez crucifié est le Messie, et ce qui le prouve c'est que Dieu l'a ressuscité des morts. Pierre ne faisait en cela qu'exprimer le sentiment unanime des premiers disciples.

Jésus avait été vaincu, il était tombé aux mains de ses ennemis, il avait été jugé, condamné, crucifié. Ses disciples, imbus des idées juives, ne pouvant concevoir le Messie que comme l'héritier de David, le roi d'Israël, le fondateur du royaume visible de Dieu sur la terre, ses disciples qui attendaient son triomphe et non sa défaite, ont senti le doute envahir leur âme. Tous, sauf Jean, l'ont abandonné, moins par crainte que par désillusion, découragement. Le troisième jour la résurrection vient leur rendre le courage, l'espérance et la foi ; elle contrebalance la crucifixion ; elle en anéantit l'effet. Elle fournit la preuve que si Jésus a succombé, ce n'est que pour un temps ; elle donne à Pierre le droit d'affirmer que Dieu *l'a fait Seigneur et Messie*. (Actes II, 36.)

Sur ce point les théologiens de toutes les écoles s'accordent. Les partisans de la résurrection disent que si les disciples ont repris courage, c'est parce qu'ils ont revu vivant le Maître que Caïphe et Pilate avaient livré à la mort. Leurs adversaires esti-

timent qu'ils prennent ici l'effet pour la cause. Par une réaction toute naturelle, disent-ils, chez des hommes de cette valeur et de cette trempe, l'enthousiasme et la foi ont rapidement succédé, en leur âme, au découragement et au doute ; ils se sont dit que leur Maître était trop grand pour avoir réellement succombé, qu'il était le Messie, malgré tout, et par conséquent ne pouvait être vaincu par un Caïphe et un Pilate, qu'il reparaîtrait un jour vivant, vainqueur et roi ; et, dans leur enthousiasme, ils ont cru le revoir.

Je n'ai point à discuter ici ces deux hypothèses, diamétralement opposées. Je constate seulement que l'une et l'autre s'accordent à donner à la résurrection la même signification, la même portée religieuse. Que le relèvement des disciples, leur retour à l'espérance et à la foi, soit la conséquence du fait de la résurrection, ou bien l'origine des récits qui la rapportent, il reste que la résurrection nous apparaît comme la condition de la foi en la messianité de Jésus de Nazareth ; elle est, si vous me permettez l'expression, la revanche de la crucifixion.

Or ce sentiment, si vif chez les premiers chrétiens, est absolument étranger à notre vie religieuse. Bien loin que la mort de Jésus sur la croix nous porte à douter de lui, elle est la raison d'être, tout au moins l'une des principales raisons d'être de notre foi. Comme saint Paul nous prêchons Christ crucifié. La croix, scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, est pour nous puissance et sagesse de Dieu, et il en est ainsi pour tous.

Sans doute la signification que la théologie attribue à la mort de Jésus varie singulièrement selon les écoles. Les uns voient dans le drame du Calvaire la preuve suprême de l'amour de Jésus pour l'humanité. Comme *nul n'a un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* (Jean XV, 13), la mort de Jésus, disent-ils, a mis le sceau à son œuvre. D'autres soutiendront peut-être la vieille théorie de la satisfaction vicaire, diront que Jésus a été puni au lieu et place de l'homme et l'a sauvé en payant à Dieu la somme totale des souffrances qui lui étaient dues, pour compenser les péchés du monde.

Entre ces deux théories s'en placent une foule d'autres qu'il est inutile de rappeler. Je constate seulement que, pour tous, la mort de Jésus est un motif non de doute, mais de foi, et que la nécessité d'un fait venant contrebalancer l'effet de la crucifixion n'existe pas pour nous. Nous croyons en Jésus non pas quoiqu'il ait été crucifié, mais bien plutôt parce qu'il l'a été, et sa résurrection ne saurait ainsi avoir pour nous la signification qu'elle avait pour la première génération chrétienne.

III

Ce n'est pas d'aujourd'hui que cette modification s'est opérée dans les sentiments de l'Eglise. Le point de vue des premiers disciples, encore tout imbus de préjugés juifs, n'est déjà plus celui de saint Paul. Il croit à la résurrection, qu'il entend d'ailleurs tout autrement que les synoptiques, mais elle n'a nullement pour lui la valeur d'une revanche de la crucifixion ; elle est, à ses yeux, la démonstration de l'immortalité, car tout homme, au moins tout chrétien, doit ressusciter comme Jésus est ressuscité lui-même.

Saint Paul ne s'adresse pas aux juifs mais aux gentils ; il a affaire à ces grecs éclairés, frivoles, sceptiques, à ces athéniens qui se moquent de lui quand il leur parle de résurrection. La valeur religieuse de la résurrection de Jésus c'est, pour lui, de prouver la possibilité d'autres résurrections. « Si nous n'avons d'espérance en Christ que dans cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » (1 Cor. XV, 19.) Sans doute dans la pensée de l'apôtre la résurrection de Jésus se lie intimement à la justification de l'homme. Il suffit de citer le célèbre passage (Rom. IV, 25) : παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν et le passage non moins formel de la première aux Corinthiens (XV, 17) : « Si Christ n'est pas ressuscité... vous êtes encore dans vos péchés. » Mais bien loin de contredire notre affirmation, ces textes ne font que la confirmer. Pour Paul, comme l'a si bien établi dans son beau livre M. le professeur Sabatier, le siège du péché est dans la chair ; la mort en détruisant la chair anéantit le pé-

ché. « Celui qui est mort, dit l'apôtre, est affranchi (δεδικαίωται) du péché. » (Rom. VI, 7.)

La résurrection consacre le fait de cet affranchissement en assimilant l'homme à Christ qui est ressuscité le premier, comme tous doivent ressusciter. Elle rend à l'homme un corps qui procède du précédent comme la plante procède de la semence. « C'est, dit M. Sabatier (*L'Apôtre Paul*, 2e éd. p. 295), le même corps et c'est pourtant un corps nouveau. » C'est le même corps reprenant vie, mais transformé, devenu spirituel, glorieux, incorruptible, non soumis au péché. Et ce qui prouve que le corps humain peut ainsi ressusciter, en se transformant, c'est que le fait s'est produit pour le corps de Jésus. Il y a pour l'apôtre identité complète entre la résurrection de Jésus et celle qui attend l'homme. Le chapitre XV de la première épître aux Corinthiens est sur ce point aussi formel que possible. « Si l'on prêche que Christ est ressuscité, écrit l'apôtre, comment peut-on dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ; et s'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité. » (1 Cor. XV, 12, 13.) Ainsi ; pour l'apôtre la résurrection humaine trouve sa démonstration dans la résurrection de Jésus, parce que les deux faits sont semblables. Paul ne connaît point le système des synoptiques : une seconde vie de Jésus sur la terre, après la résurrection, vie qui se serait prolongée pendant quarante jours et aurait pris fin par l'ascension. Pour lui, Jésus, en ressuscitant, s'est transformé ; il a revêtu un corps glorieux, en quelque sorte immatériel, avec lequel il est apparu à diverses reprises sur la terre, se montrant aux disciples d'abord, puis à lui, Paul, sur le chemin de Damas. Avec ce corps il reviendra sur la terre ; les saints ressusciteront alors, comme lui, revêtiront un corps pareil au sien et vivront avec lui ici-bas. Fait remarquable : les idées eschatologiques de saint Paul se sont modifiées à mesure qu'il avançait en âge, mais il paraît n'avoir jamais renoncé à celle-ci, puisque, dans l'épître aux Philippiens (III, 21), généralement considérée comme une des dernières, il dit encore : « Jésus-Christ transformera notre corps vil en le rendant semblable à son corps glorieux. »

L'idée de saint Paul lui est toute personnelle ; elle ne s'appuie sur aucune parole de Jésus. Jésus affirme l'immortalité, la persistance de la personnalité humaine après la mort ; il base sa démonstration sur la nature même de Dieu. Dieu est amour ; il est notre Dieu ; nous ne pouvons donc point périr. Il s'est déclaré le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; or il n'est pas Dieu des morts, mais des vivants ; donc Abraham, Isaac et Jacob sont vivants. Quant à donner sa propre résurrection en garantie de celle de l'homme, Jésus n'y a point songé; ou plutôt les synoptiques, qui nous montrent Jésus prédisant sa résurrection, n'y ont point pensé.

La conscience religieuse moderne se représente l'immortalité tout autrement que ne faisait saint Paul. Nos espérances reposent bien plus sur les déclarations de Jésus que sur les raisonnements de l'apôtre. L'idée qu'il a soutenue avec tant de chaleur me paraît avoir à peu près complètement disparu de notre horizon.

Les progrès de la science y sont pour quelque chose. Le grand apôtre avait les idées de son temps; pour lui, comme pour toute l'antiquité, notre terre constituait à elle seule l'univers entier ; les astres qui brillent au firmament n'étaient que des luminaires destinés à l'éclairer. Pour les ressuscités comme pour les vivants, la terre était le seul domaine habitable, et si l'on devait revivre c'était ici-bas. La science nous a appris que notre petit globe n'est qu'un point imperceptible dans l'immensité de l'univers. De là l'idée que la vie pourrait bien se continuer ailleurs, et dans le langage religieux, une expression qui était inconnue aux premiers chrétiens et qui est devenue courante, celle d'un *autre monde*. Certes les conditions d'existence de l'homme après la mort sont pour nous un mystère insondable. Mais il reste que la possibilité d'être ailleurs que sur la terre existe pour nous, tandis qu'elle n'existait pas pour l'apôtre et ses contemporains.

Le simple cours des âges a contribué bien plus fortement encore à faire écarter l'idée de saint Paul. Déjà de son vivant certains de ses disciples s'inquiétaient de voir le retour du Messie se faire si longtemps attendre, et se demandaient com-

ment pourraient ressusciter ceux de leurs parents, de leurs frères en la foi, qui étaient morts depuis quelques années. Dix-huit siècles ont passé ; le Messie n'est point revenu ; des milliers de générations s'en sont allées par le chemin de toute la terre, et la masse des chrétiens ne croit pas à la résurrection de tous ces corps.

Enfin, et surtout, nous nous faisons aujourd'hui du règne de Dieu une idée plus spirituelle, plus conforme à la pensée de Jésus que celle qu'en avaient les premiers chrétiens. Dix-huit siècles de christianisme nous ont délivrés de ces préjugés juifs qui pesaient d'un poids si lourd sur la pensée des disciples, même des plus grands d'entre eux. Nous ne croyons plus à un retour de Jésus sur la terre, à un règne visible, à une transformation merveilleuse des choses de ce monde, et si nous croyons fermement à l'immortalité, nous ne nous attendons nullement à reparaître un jour sur la terre, avec notre corps actuel, ressuscité et transformé.

Il en résulte que, sauf pour un petit nombre de théologiens et de fidèles encore imbus de l'idée théopneustique et qui regardent la lettre des textes sacrés comme infaillible, la résurrection de Jésus a perdu la valeur démonstrative qu'elle avait pour saint Paul. Nos espérances d'avenir se basent sur d'autres et meilleures preuves, celles mêmes que Jésus a données, et il n'y a entre sa résurrection et notre immortalité aucune relation à établir. Le fait que Jésus, après être mort, a reparu sur la terre avec son corps ressuscité et transformé, ne prouve aucunement que, lorsque nous mourons et tandis que notre corps se dissout dans la terre, notre esprit entre en possession d'une autre existence, dont les conditions nous sont d'ailleurs inconnues. La résurrection de Jésus est ainsi pour ceux qui y croient un fait unique, isolé, spécial au Christ et qui ne saurait se reproduire pour personne. Elle n'a plus pour nous la signification qu'elle avait pour saint Paul. En a-t-elle une autre ?

IV

Lorsqu'on y regarde de près, lorsqu'on essaye de démêler d'analyser les idées, souvent vagues et confuses, qui ont cours

dans l'Eglise à ce sujet, on arrive, ce me semble, à constater que la résurrection de Jésus est généralement considérée comme attestant sa divinité, c'est-à-dire, d'une manière générale, sa supériorité sur la nature humaine. Nos contemporains sont ainsi dans un ordre d'idées non seulement autre que celui où se plaçait saint Paul, mais absolument opposé. Pour saint Paul, tous les saints doivent ressusciter, comme Jésus est ressuscité ; la résurrection de Jésus n'est donc pas quelque chose d'exceptionnel, de spécial; elle n'indique aucunement chez le Christ une nature différente de la nature humaine, et si l'apôtre enseigne la divinité du Seigneur, ce que je n'ai point à examiner en ce moment, c'est sur d'autres considérations qu'il se base.

Pour les chrétiens de nos jours au contraire, au moins pour la plupart d'entre eux, la résurrection est un fait exceptionnel, unique, spécial à Jésus, et ce fait atteste que Jésus avait une nature autre que la simple nature humaine et fort supérieure, une nature divine. Il y a ici comme le contre-coup de l'affaiblissement des croyances supranaturalistes. Le miracle, qui ne gênait aucunement les premiers chrétiens, parce que la distinction du naturel et du surnaturel n'existait pas pour eux, embarrasse aujourd'hui beaucoup de ceux qui y croient. Instinctivement ils tendent à s'en débarrasser. Le miracle, moderne, actuel, n'est admis par personne; on ne lui fait pas même l'honneur de le discuter. On nie en bloc et en masse tous les miracles catholiques, si attestés qu'ils puissent être. On croit médiocrement aux miracles de l'Ancien Testament. On est assez disposé à admettre que la plupart des guérisons opérées par le Christ pourraient bien rentrer dans l'ordre des faits extraordinaires, mais naturels. En revanche, on tient à conserver les miracles personnels à Jésus, la naissance miraculeuse et la résurrection. Ils ont pris une importance exceptionnelle, souveraine, parce qu'on y voit la marque de sa divinité. Un théologien moderne, si ma mémoire ne me trompe pas c'est M. de Pressensé, a parfaitement exprimé ce sentiment très répandu quand il a dit de la résurrection de Jésus-Christ : « C'est le plus grand des miracles. » Le mot est caractéristique,

il résume admirablement toute une phase de l'évolution par laquelle passent les idées supranaturalistes ; mais vous me permettrez bien d'ajouter, avec l'entière franchise qui caractérise nos discussions, que, à mon sens, il est inacceptable. S'il y a des miracles plus grands que d'autres il y a donc des petits miracles ; mais qui dit miracle dit intervention directe de la puissance divine dans les choses de l'ordre matériel. Nos mesures de grandeur peuvent-elles s'appliquer à ce qui est le produit de l'action directe, personnelle de Dieu ? ce que Dieu fait peut-il être petit ?

Si l'expression « le plus grand des miracles » implique contradiction dans les termes, l'idée qu'elle exprime n'est pas davantage soutenable. Au fond, nous sommes ici en présence d'un renversement complet de la notion du miracle. On tient à la résurrection parce qu'on y voit une preuve de la divinité. Mais le miracle, tel que le concevaient les Juifs et les premiers chrétiens, prouve pour celui qui l'opère, et non pour celui qui en est l'objet ; il atteste la mission divine de celui qui l'accomplit et se montre ainsi dépositaire, au moins pour un moment, de la puissance suprême ; il ne prouve pas que celui au profit duquel il s'opère soit un être exceptionnel. Tout au plus peut-on soutenir que celui en faveur duquel s'opère un miracle est par cela même reconnu pour juste, pour croyant, si l'on considère que la foi du sujet est la condition nécessaire de l'accomplissement du prodige ; mais personne n'a jamais prétendu que les morts inconnus qui ressuscitèrent au contact des os d'Elisée, ou le fils de la veuve de Naïn, ou la fille de Jaïrus, ou Lazare lui-même fussent des êtres supérieurs à l'humanité.

Pour trouver dans la résurrection de Jésus une preuve de sa divinité il faudrait établir qu'il est ressuscité en vertu de sa nature propre, qu'il s'est ressuscité lui-même. Or c'est là une conception que tout le Nouveau Testament contredit et dément. Partout la résurrection est représentée comme un acte de la puissance divine, dont Jésus est le sujet, non l'auteur. « Dieu l'a ressuscité, le délivrant des étreintes de la mort, » ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (Actes II, 24) dit saint Pierre. Saint Paul ne s'exprime pas autrement : « Nous avons foi, dit-il,

en celui qui a ressuscité des morts Jésus, Notre Seigneur » (Rom. IV, 24.) Vous vous êtes convertis, écrit-il aux Thessaloniciens, « pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus. » (1 Thes. I, 70.)

La résurrection peut donc être invoquée comme preuve de la puissance de Dieu qui l'aurait opérée, mais non comme preuve de la divinité de Jésus.

Quelle est donc sa valeur, sa portée religieuse ? Je la cherche en vain. Elle ne signifie pas pour nous ce qu'elle signifiait pour les premiers chrétiens, ni pour saint Paul et ses disciples. Elle ne nous apprend rien sur la nature du Christ. Elle ne répond à aucune des aspirations de la conscience chrétienne. Or quand un fait miraculeux, c'est-à-dire par lui-même difficile à croire, ne réveille pas d'écho dans la conscience, quand il ne répond pas à un sentiment profond de l'âme religieuse, quand il ne contente pas l'une de ses aspirations, il est bien près d'être abandonné. Inutile, il cessera peu à peu d'être cru. J'estime que la foi en la résurrection corporelle de Jésus ne surnagera point dans le naufrage tous les jours plus irrémédiable, et à mon sens salutaire, des idées supranaturalistes.

Plus j'y réfléchis moins je m'en étonne. Une résurrection est le retour à la vie d'un corps atteint par la mort ; c'est-à-dire que c'est un fait de l'ordre matériel, tangible, visible. Or un fait matériel, quel qu'il soit, ne saurait avoir par lui-même de valeur religieuse et morale. Il ne s'adresse qu'à nos sens, à notre intelligence tout au plus ; il ne saurait agir sur notre conscience et notre cœur. S'il est extraordinaire, prodigieux, miraculeux, il peut nous confondre ; il ne saurait nous convertir. C'est ce que Jésus lui-même nous affirme lorsque, dans l'admirable parabole du mauvais riche, il fait dire à Abraham : « Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent... s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes » (si la puissance intrinsèque de la vérité religieuse ne change pas leurs cœurs), « ils ne se laisseront pas persuader, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. » (Luc XVI, 29, 31.)

ÉTUDES

SUR LA

MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN

SECONDE ÉTUDE

La question christologique.

Avant d'aborder l'exposition de la méthode qu'il convient d'appliquer au dogme christologique, je me vois mis en demeure de régler un compte personnel et d'ouvrir une discussion, que je m'efforcerai d'abréger autant que possible, mais à laquelle je ne saurais me soustraire. Dans une étude dogmatique, publiée il y a deux ans[1], j'avais essayé, non de traiter dans son ensemble le dogme de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, mais d'ouvrir quelques aperçus, de poser quelques jalons sur la route à parcourir. Je m'étais borné à étudier la notion de la préexistence du Fils de Dieu, à en expliquer la genèse historique, à en préciser la portée théologique, à en déterminer la valeur religieuse. On se souviendra peut-être des conclusions que j'avais cru pouvoir tirer des recherches de théologie-biblique auxquelles je m'étais livré, examinant tour à tour les différents types doctrinaux du Nouveau Testament, saisissant et établissant un consensus religieux très

[1] La notion de la préexistence du Fils de Dieu. Fragment de christologie expérimentale. Paris, Fischbacher, 1883.

étendu par delà les formules théologiques dont s'est revêtue la pensée apostolique, enfin remontant à l'enseignement direct de Jésus et recourant aux prémisses renfermées dans l'Ancien Testament. La thèse de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu, formulée par l'enseignement apostolique, ne fait que traduire dans le langage théologique du temps la conception religieuse de la téléologie divine appliquée à la personne et à l'œuvre du Christ[1] : telle avait été ma conclusion, et je m'étais attaché surtout à résoudre la question suivante : Comment les auteurs sacrés sont-ils arrivés à trouver précisément dans la notion de la préexistence du Fils de Dieu la formule théologique qui correspondît à leur foi religieuse en la personne du Christ?

L'essai christologique, dont je viens de rappeler les conclusions, a provoqué quelques articles et quelques études, dont je tiens à remercier sincèrement les auteurs. Il ne m'est pas possible d'analyser ici et de prendre en considération les articles plus ou moins étendus que les critiques, les uns favorables et sympathiques, les autres sévères ou hostiles, ont consacrés à mon travail. Quelques-unes de ces études, qui ont soulevé des problèmes importants et abordé des questions de principes, reparaîtront naturellement à l'occasion des différents points auxquels se rapporteront nos recherches ultérieures[2]. Si je les passe provisoirement sous silence, ce n'est pas que je les néglige ou que je ne les juge pas dignes d'un examen sérieux et attentif ; mais cet examen, je demanderai la permission de l'ajourner jusqu'au moment où il me sera

[1] Ouv. cité, pag. 118, 143.

[2] Outre les études citées plus bas, je mentionnerai les articles de M. le pasteur Piepenbring (*Progrès religieux*, de Strassbourg, 1883, N°s 16, 17, 18), de M. le pasteur Horning (*Témoignage*, 1883, N°s 25, 26), de la *Renaissance* (1883, N°s 22, 23), de M. le professeur Bovon (*Chrétien évangélique*, 1883, N° 9), de la *Revue de Théologie* (novembre 1883, 545-588), de M. le professeur Chapuis (*Evangile et liberté*, 1884, N°s 5, 7, 8, 9 10), de M. le professeur Godet (*Revue chrétienne*, 10 août 1884, 450-479), de MM. les professeurs Kaftan, Lommatzsch, Lipsius (*Theologische Literaturzeitung*, 1883, N° 24, col. 569-571. — *Deutsche Literaturzeitung*, 1883, N° 47, 1643-1645 *Theologischer Jahresbericht*, 1883, pag. 290).

donné, dans le cours de ces études sur la méthode de la dogmatique protestante, de reprendre les éléments essentiels du problème christologique.

Cependant mon opuscule a suscité une dissertation spéciale, qu'il ne m'est pas permis de traiter incidemment et qui appelle une réplique directe et particulière. Mon ami, M. le pasteur Wennagel, a ouvert le feu de la controverse par une attaque vigoureuse, faisant appel tour à tour aux procédés de la dialectique la plus subtile et aux ressources de la rhétorique la plus entraînante, pour défendre un point de vue qui constitue, à ses yeux, « sinon le nœud vital, du moins le plus précieux joyau de notre foi religieuse. » Par la franchise de sa réplique, par l'inexorable rigueur de son analyse, par la clarté avec laquelle il a exposé l'hypothèse si compliquée que l'orthodoxie moderne préconise comme la solution souveraine des difficultés du dogme christologique, par la chaleur et la conviction qu'il a apportées à la justification, je devrais dire à la glorification religieuse de la théorie de la *kénose*, M. Wennagel a rendu un service très réel à notre théologie. Il a eu en outre le mérite de fournir à l'un des représentants les plus éminents de la théologie contemporaine en Allemagne l'occasion de se prononcer sur la question qui fait l'objet de notre controverse. Notre maître à tous deux, M. le professeur Holtzmann, a publié deux études qui abordent directement le fond du problème, le placent sur son véritable terrain et l'éclairent d'un jour nouveau par les contributions qu'ils apportent à l'explication de la notion biblique de la préexistence[1]. Je suis heureux de signaler aussi l'article si substantiel et si indépendant que M. le pasteur Ehrhardt a consacré, dans la présente Revue, à l'appréciation de notre discussion théologique[2] ; la seconde partie de cet article renferme une série

[1] *Der neutestamentliche Præexistenzgedanke* (Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland, 1883, Nos 47 et 48, col. 1046-1051 ; 1072-1078). — *Zur paulinischen Præexistenzlehre* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1884, pag. 129-139).

[2] *Histoire et Logique* (Revue de Théologie et de philosophie, de Lausanne, mars 1884, pag. 120-143).

d'aperçus fins et profonds sur la méthode de la dogmatique protestante; je les rencontrerai plus d'une fois sur mon chemin dans le cours de mes études sur la méthode dogmatique, et je m'empresserai de prouver à M. Ehrhardt toute ma reconnaissance en discutant avec une entière franchise les objections que lui a suggérées mon travail.

I

Le titre de l'ouvrage de mon principal contradicteur[1] a piqué la curiosité des amis et des adversaires de l'auteur. Ils l'ont vivement commenté; les uns l'ont trouvé des plus bizarres, les autres en ont admiré la longueur et ont été jusqu'à en compter les mots (il paraît qu'il y en a quarante-neuf). Peut-être eût-il été plus important de relever une particularité qu'on ne saurait passer sous silence. M. Wennagel s'attaque à « la logique des disciples de M. Ritschl ». D'après ce titre, on eût été en droit de s'attendre à ce que l'auteur prît connaissance des ouvrages de l'école tout entière, à ce qu'il enveloppât dans les mailles serrées de ses syllogismes tous les théologiens qui se réclament du maître de Gœttingue, à ce qu'il mît à nu leurs inconséquences, dévoilât leurs sophismes, fît consciencieusement l'addition de leurs fautes de logique et discutât avec la rigueur du géomètre leurs axiomes, leurs théorèmes et leurs corollaires. Cette attente a été complètement trompée; le lecteur, qui espérait obtenir quelque lumière sur un seul des représentants de l'école, a dû fermer le livre avec un sentiment de déception profonde. Les coups tombent avec une monotonie désespérante sur une seule victime, et le même nom revenant invariablement sous la plume du critique pourrait donner à penser que M. Lobstein à lui seul résume et incarne toute l'école de Gœttingue. M. Wennagel a-t-il cru devoir faire, dans ce cas spécial, une conces-

[1] La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose, ou l'argumentation et les conclusions du livre de M. le prof. P. Lobstein sur la notion de la préexistence du Fils de Dieu, examinées au point de vue logique, par R. Wennagel, pasteur à Strasbourg. Strasbourg 1883.

sion à ses sentiments personnels ? Lui en coûtait-il de déclarer la guerre, sur le titre même de son ouvrage, à un « disciple de Ritschl », auquel, dit-il (je le remercie cordialement de cette déclaration), il se sait uni non seulement par « les liens d'une étroite et chrétienne amitié », mais aussi par une solidarité religieuse qui fait des deux adversaires « les soldats d'une même armée, combattant sous un même drapeau [1] ? » A-t-il voulu, par cette généralisation que ne justifie pas son livre, effacer ce qu'il y aurait de trop direct dans son attaque ? C'est la seule explication qui puisse rendre compte de l'anomalie que je dois signaler ici. Mais si cette précaution fait honneur à son cœur, elle n'en constitue pas moins une injustice à l'égard de l'école de M. Ritschl.

Aussi bien la connaissance complète et sérieuse des ouvrages du maître et de ses disciples semble-t-elle faire défaut à l'auteur qui les combat. Il s'est rigoureusement interdit de franchir les limites étroites que s'est imposées l'opuscule auquel il s'attaque. Encore s'il avait franchement professé une ignorance systématique ou une neutralité absolue à l'égard de tous les autres écrits qui sont issus des rangs de l'école de Gœttingue ! Mais non : dans plusieurs passages se révèle clairement la prétention de connaître l'école dans son ensemble, les fractions particulières de cette école, le bilan dogmatique de leurs opinions respectives, l'écart plus ou moins considérable qui sépare chaque théologien de la saine doctrine [2]. Or, il faut bien l'avouer, cette

[1] Ouvr. cité, Lettre-Préface, pag. I.

[2] Voy. p. ex., dès le début, les pag. 4, 5. — Comp. en outre pag. 43. (La note prouve que M. Wennagel a même négligé de se reporter au passage de M. Herrmann, auquel j'avais renvoyé le lecteur.) — Pag. 66, qui parle de « la plupart des disciples de M. Ritschl » et du « maître lui-même » dans des termes qui font preuve d'une orientation très superficielle, sinon complètement inexacte. — Voy. aussi pag. 21, 32, 97, 98, 99, 100, 107. (Note bien curieuse et caractéristique, puisqu'elle semblerait révéler chez l'auteur plutôt des préoccupations de politique ecclésiastique qu'un intérêt purement théologique.) — Il serait aisé de multiplier ces exemples, et peut-être même mon énumération dépasserait-elle la douzaine. Quoi qu'il en soit, on voit bien que ce n'est pas le titre seul de l'ouvrage de M. Wennagel qui est en question, puisque dans le cours de son travail il parle fréquemment de l'école tout entière ou du chef de l'école.

prétention est aussitôt démentie par les faits : il suffit d'un regard, même rapide et superficiel, pour se convaincre que les déclarations, les allusions ou les insinuations du critique ne reposent nullement sur une connaissance directe et positive des questions. Cette découverte, que confirme à chaque page la lecture de la réplique de M. Wennagel, n'est-elle pas de nature à compromettre gravement l'autorité du polémiste ? Car enfin, la première condition d'une controverse féconde et vraiment scientifique n'est-ce pas la connaissance et l'intelligence des problèmes sur lesquels porte le débat ? Loin de moi de suspecter ici la loyauté de mon adversaire ; mais qu'il me permette de lui dire que tous les passages dans lesquels il parle de l'école de Ritschl m'autorisent pleinement à révoquer en doute sa compétence.

Cependant j'aurais mauvaise grâce à trop insister sur ce point, dont la gravité s'impose d'elle-même à tout lecteur qui estime que la virtuosité logique ne saurait remplacer les connaissances positives. Si mon critique s'est dispensé d'une enquête préalable sur la théologie de M. Ritschl et de ses disciples, il a fait de mon travail l'objet d'une étude aussi patiente que minutieuse : pas une page que l'auteur n'ait lue et relue, pas une phrase qu'il n'ait tournée et retournée, pas un mot qu'il n'ait soumis à la loupe et au scalpel. Il n'est pas surprenant que cet examen attentif et continu ait révélé à l'observateur de nombreuses lacunes, et que l'inexorable critique ait dû poser à tous moments des questions qui sont restées sans réponse. Voyez plutôt. M. Lobstein n'a pas détaillé ses arguments en faveur de son hypothèse concernant la composition et les caractères du quatrième évangile[1] ; M. Lobstein ne s'est pas expliqué clairement sur le sens et la portée de la révélation et de l'inspiration apostolique[2] ; M. Lobstein aurait dû tout au moins aborder la question de la naissance naturelle ou miraculeuse du Sauveur[3] ; M. Lobstein garde le silence sur l'expiation, et l'on ne sait pas s'il nous accorde le mot et la chose[4]. Mais il y a plus. Non seulement M. Lobstein ne traite ni les questions d'introduction au Nouveau Testament ni les problèmes essen-

[1] Ouv. cité, pag. 11. — — [2] Pag. 23, 24. — [3] Pag. 37. — [4] Pag. 69.

tiels de la dogmatique chrétienne ; il ne nous rend pas compte de ses prémisses psychologiques, logiques, philosophiques. En effet, M. Lobstein n'a nulle part nettement formulé la différence entre un axiome religieux et un corollaire théologique[1] ; M. Lobstein n'a pas défini la métaphysique, et ne nous a pas dit dans quel sens il entend l'éliminer de la théologie[2] ; M. Lobstein ne nous a pas même donné une définition précise du *moi*, chose capitale cependant, puisqu'une définition pareille était la condition indispensable de toute discussion sur la kénose[3]. En un mot, M. Lobstein n'a pas composé un gros volume, il n'a écrit qu'une mince brochure. En vérité, je crois que M. Lobstein s'en doutait !

Faut-il maintenant en venir au centre même de la controverse et prendre de nouveau la parole dans un débat qu'à plus d'un titre il m'est pénible de rouvrir? J'avouerai tout d'abord que je ne puis me défendre d'un certain embarras. Mon critique a si assidûment pratiqué et fouillé mon étude qu'il doit la posséder mieux que je ne la connais moi-même. En présence de ce dossier formidable, qu'émaillent des citations sans nombre empruntées à ma modeste prose et dans lequel mon nom s'étale avec une persistance qui me remplit de confusion, je ressens une vague inquiétude et je ne sais si je ne cours pas sérieusement le risque de ne plus me comprendre moi-même. Mon ami (qu'il me permette de l'appeler ainsi, pour ne pas me servir toujours de ces vilains noms d'adversaire ou d'ennemi), mon ami se demande quelque part (pag. 74) si je n'ai pas eu « une éclipse de mémoire » puisque, connaissant le rapport de M. Godet, je n'ai songé ni à le réfuter, ni même simplement à mentionner l'un quelconque des points en litige. Hélas ! je crains qu'après la lecture des quelques pages du présent article, il ne m'accuse de défaillances bien autrement graves. S'attend-il à me voir reprendre une à une ces douze fautes de logique, dont le catalogue est rendu plus accablant encore par une petite note, qui en dit plus qu'il ne paraît et dont j'ai savouré à maintes reprises la cruelle amertume ? « Si notre énumération s'arrête à ce chiffre, ce n'est pas, comme on pourrait être tenté de le

[1] Pag. 21, 22. — [2] Pag. 22, 22, en note. — [3] Pag. 50, en note.

penser, en vertu d'un parti pris d'arriver coûte que coûte à la *douzaine!* Rien n'eût été plus facile que d'augmenter de plusieurs unités la série précédente; mais à quoi bon *épuiser* la matière et lasser la patience du lecteur[1]? » (Pag. 60.) A quoi bon, dirai-je à mon tour, à quoi bon, écolier pris douze fois en faute, irai-je marchander sur ce chiffre, si après l'avoir réduit peut-être de quelques unités je suis menacé quand même de voir surgir d'autres unités encore, tenues en réserve pour reconstituer la douzaine[2]?

Soyons sincère jusqu'au bout. Quand même j'oserais m'engager dans une aventure aussi périlleuse, cette tentative risquerait fort de n'aboutir à aucun résultat positif et fructueux. Sans doute M. Wennagel a soulevé une série de questions, dont la discussion sincère, consciencieuse, complète, pourrait jeter un jour nouveau sur le problème et peut-être en hâter la solution. Quelques-uns des points en litige ont été relevés par d'autres critiques encore, et l'accord qui se révèle entre les objections qu'a suscitées mon essai prouve évidemment l'importance de quelques-uns des aperçus ouverts par mon ami et le bien-fondé de plusieurs observations présentées par lui. Ces observations, ces aperçus, j'en ai pris acte avec recon-

[1] M. Wennagel tient plus qu'il ne pense à son chiffre. Voy. pag. 43: L'auteur, « pour ne pas perdre de vue son énumération, » fait observer qu' « appeler la divinité de Jésus-Christ un axiome religieux, c'est pour M. Lobstein... une huitième faute de logique. »

[2] M. Godet veut bien admettre que parmi les douze exemples que cite et développe M. Wennagel « il y en a quelques-uns qui sont peut-être un peu forcés. » (*Revue chrétienne*, 1884, N° 8, pag. 461.) — M. Ehrhardt, dans l'étude citée plus haut, se pose deux questions: *a*) Ces fautes de logique sont-elles des fautes de logique? — *b*) Sont-elles essentielles au système en question, et par conséquent de nature à servir de chefs d'accusation contre le fond même de ce système? A la première question M. Ehrhardt répond négativement sur la plupart des points; quant à la seconde, il reproche à M. Wennagel de n'avoir pas assez nettement séparé entre les fautes qui touchent le fond du système Lobstein-Ritschl et celles que tout autre théologien, même un kénosiste, pourrait faire. (Voy. article cité, pag. 121-127.) Comp. aussi les réflexions de M. Baldensperger (*Journal du protestantisme français*, 1883, pag. 332, 333) et surtout les observations de de M. Holtzmann dans les articles cités plus haut.

naissance, et j'espère qu'il me sera donné, dans le cours des articles suivants, de reprendre et de remettre à l'étude les questions sur lesquelles le débat reste ouvert. Mais ces questions, pourquoi les a-t-il posées dans l'ensemble d'une argumentation qui se place sur un autre terrain et qui opère dans un autre rayon que celui que j'ai choisi[1] ? Cette tactique si opposée est d'autant plus surprenante que M. Wennagel se déclare satisfait de la *méthode* que j'ai essayé d'appliquer ; ses réserves ne portent que sur la manière dont cette application elle-même a eu lieu. « Je ne puis, dit-il dans l'appréciation générale de l'essai qu'il combat, je ne puis qu'approuver ses remarques au sujet du « triage, aussi difficile que nécessaire, » à opérer « entre le fond permanent et essentiel de la vérité chrétienne, et la forme passagère et variable de l'explication théologique. » (Pag. 134.) Enfin, je souscris presque sans réserve aux principes qu'il émet (pag. 133, 134)[2] quant à la vraie méthode dogmatique, principes excellents, auxquels il ne manque trop souvent qu'une chose, même dans les écrits de ceux qui les professent : c'est d'être appliqués avec la plus sincère et la plus inexorable rigueur[3]. » En écrivant ces lignes, M. Wennagel ne marquait-il pas très nettement la base d'opération commune sur laquelle devait se concentrer la discussion ? ne prenait-il pas l'engagement tacite de se mettre au point de vue de celui qu'il combattait ? ne s'imposait-il pas à lui-même l'obligation de contrôler d'abord cette méthode à laquelle il se ralliait de si bonne grâce ? Quoi de plus simple, de plus naturel, de plus nécessaire que cette marche tracée par l'auteur lui-même avec une fermeté et une clarté qui ne laissaient rien à désirer ?

[1] Dans le premier des deux articles qu'il a consacrés à notre controverse, M. Baldensperger a relevé ce point avec beaucoup de force et de finesse. Voy. *Journal du protestantisme français*, 1883, N° 42 et 43, surtout pag. 332.

[2] M. Wennagel ajoute en note la remarque suivante : « Je n'accepte — ou à peu près — ces principes que tels qu'ils se trouvent formulés aux deux pages indiquées. Ailleurs M. Lobstein y mêle parfois des additions que je repousse de toutes mes forces. » Il eût sans doute été aussi intéressant qu'utile de porter la discussion sur les réserves qu'indique l'auteur sans les expliquer ni les motiver.

[3] Ouv. cité, pag. 1, 2.

Eh bien ! le polémiste a suivi une route absolument différente. Il a examiné l'étude de son adversaire *au point de vue logique :* « Dans les limites de cette modeste brochure je ne veux qu'une chose : placer la question sur le terrain logique, c'est-à-dire étudier ton argumentation, voir de quel droit tu poses tes prémisses, et comment tu en tires tes conclusions. Tu as argumenté contre nous : as-tu raisonné juste ? ou bien l'épée de ta polémique, manquant ses coups, a-t-elle décrit dans les airs des cercles vicieux ? En un mot : quant à ton argumentation et à tes conclusions, es-tu, ou plutôt êtes-vous — car tes raisons sont aussi celles de l'école à laquelle tu déclares te rattacher, et répondre à l'un, c'est répondre à tous — êtes-vous aussi logiques que savants ? ou bien ne seriez-vous pas peut-être, comme je le crains, beaucoup plus savants que logiques ? C'est là le point que je vais examiner[1]. » Le lecteur jugera peut-être que c'est là un point de maigre importance, et que la science théologique gagnera peu de chose à savoir si MM. Ritschl et ses élèves sont plus savants que logiques ou plus logiques que savants. En revanche, les paroles que je viens de transcrire lui ont probablement suggéré une réflexion analogue à celle que j'en ai recueillie et qui, je l'avoue, m'a causé une profonde surprise. M. Wennagel veut « examiner *au point de vue logique* l'argumentation et les conclusions de M. Lobstein ; » à cet effet « il ne juge pas le *plan* » de son adversaire : « pour critiquer l'ouvrage *au point de vue logique*, il a dû reconstruire l'organisme *logique* de son argumentation, et par suite adopter un mode de groupement et un plan général totalement différents de ceux du livre lui-même[2]. » Pourquoi ne pas le dire ? Le malaise que j'éprouvai tout d'abord, en lisant ces déclarations si graves, rejetées négligemment au bas de la page, se transforma en une souffrance de plus en plus vive à mesure que j'avançai dans la lecture de l'opuscule, qui reconstruisait l'organisme *logique* de mon travail d'après un mode de groupement et un plan général totalement différents de ceux de mon livre. Si cette impression se fût traduite immédiatement en paroles j'eusse sans doute tenu à mon critique à peu près ce langage : « J'ai

[1] Ouvr. cité, Lettre-Préface, pag. I, II. — [2] Ouvr. cité, pag. 1, 6.

traité en première ligne une question d'exégèse et de théologie biblique ; la marche de mon essai est historique ; je me suis efforcé de saisir la genèse intime, la signification précise, la portée générale d'une thèse scripturaire ; les conclusions dogmatiques découlent d'elles-mêmes des prémisses bibliques telles que je les ai conçues. Comment se fait-il que vous ne discutiez pas ces prémisses ? D'où vient que vous n'examinez pas la valeur propre de l'argumentation scripturaire et de la preuve dogmatique tirée des Ecritures ? *De quel droit* avez-vous appliqué à une question historique une méthode qui prend le contre-pied de l'histoire ? Ce plan général, ce groupement que vous désarticulez, cet ensemble que vous vous appliquez à reconstituer à votre façon, ne voyez-vous donc pas qu'il est essentiel au travail, qu'il en est la vie même ? Montrez-moi, dans votre longue réplique, un mot, je dis un seul mot, qui *justifie* votre procédé et qui vous autorise à traiter l'histoire, organisme vivant, comme un mécanisme, dont l'ouvrier peut, selon sa fantaisie, démonter, enlever, rajuster les pièces ! »

Que fais-je cependant ? Je demande à M. Wennagel la légitimation de sa méthode ! je lui demande les titres qu'il peut faire valoir en faveur de la marche qu'il a suivie ! Cette prétention ne le surprendra-t-elle pas, et ne va-t-il pas s'étonner lui-même de mon étonnement ? Nous touchons ici, en effet, à la particularité la plus caractéristique du travail de mon ami, à ce que j'appellerais volontiers le phénomène psychologique qui se révèle dans ses pages. Le droit en vertu duquel mon critique a examiné, analysé, jugé mon argumentation et mes conclusions, est un droit imprescriptible, indiscutable, souverain : c'est le droit de la LOGIQUE. Je m'explique.

Le polémiste, dans le réquisitoire qui forme la première partie de sa réplique, veut procéder *logiquement*. Qu'entend-il par là ? Le voici. Il s'en tient au côté formel du raisonnement, il ne pénètre pas dans le vif des matières ; il contrôle « la déduction logique[1]. » Entrer dans le fond des questions, ce serait « quitter le terrain strictement logique[2]. » Les thèses ou les hypothèses de l'auteur, il les envisage sous un angle unique :

[1] Pag. 40. — [2] Pag. 10.

ce qui lui importe, ce n'est pas la réalité historique et concrète, c'est la possibilité rationnelle et logique. Il se tait ou se récuse sur la question de fond, il ne tranche et ne se prononce que sur la question de forme. De là des phrases comme celles-ci : « acceptons cette hypothèse juste ou fausse, pour la contrôler logiquement[1] ; » « cette idée, vraie ou fausse, est-elle inconcevable ou contradictoire[2] ? » Les développements de théologie biblique destinés à expliquer la pensée de saint Paul, il les écarte comme des « considérations philosophiques et mystiques qui n'ont aucun caractère de déduction logique[3]. » Sa tâche est achevée lorsqu'il a montré que les assertions de son auteur aboutissent logiquement à une impasse[4]. Le point de vue logique domine aussi son explication de la théorie de la kénose ; il cherche à en assurer « la base logiquement nécessaire, » et à montrer qu'elle n'est ni inconcevable ni contradictoire[5]. Telle est la préoccupation constante, exclusive, souveraine de mon honorable critique.

Comprend-on maintenant que, dans ces conditions, une discussion directe et complète sur les points controversés ne saurait avoir aucun résultat ? « Si, entre deux musiciens, il est impossible de dire lequel a joué une fausse note, tant qu'ils ne se sont pas mis au même diapason, il en est de même de deux critiques, si, dans l'examen de leurs résultats, ils ne tiennent pas compte de la diversité des méthodes[6]. » Cette condition préalable nous fait défaut : il nous serait impossible à la fois de nous entendre et de nous atteindre.

« Croire à la vérité de la logique[7], » voilà pour M. Wennagel la chose capitale et essentielle. Cette croyance est dans le domaine scientifique ce qu'est la foi dans la sphère religieuse : la seule chose nécessaire. Cette croyance est elle-même une foi, elle en a tous les caractères et toutes les allures, le ton d'autorité, l'intime certitude, l'assurance absolue,

[1] Comp. pag. 17, 8. — [2] Pag. 56, comp. 39, 41, 51, 57, etc.

[3] Pag. 40. — [4] Pag. 16. — [5] Pag. 56, 57.

[6] M. Baldensperger, article cité, *Journal du protestantisme français*, 19 octobre 1883, pag. 332.

[7] Pag. 27.

la ferveur enthousiaste. C'est que l'objet de cette foi, la logique, a bien aussi les caractères d'un Etre supérieur et quasi divin. Voyez comment l'hiérophante de la logique s'adresse « au petit groupe de ceux — je pense surtout aux jeunes théologiens — qui, se rattachant de cœur à la conception de la kénose, sont résolus à ne pas céder sur ce point au grand courant qui entraîne dans une tout autre direction la théologie contemporaine. Puissent-ils s'assurer une fois de plus que la foi religieuse n'a pas de plus sûre alliée qu'une saine et impitoyable logique, et être encouragés par là à tenir ferme ce qu'ils ont, afin que nul ne prenne leur couronne[1] ! » Faut-il s'étonner que le théologien, qui associe par un hymen pareil la religion et la logique[2], parle de la logique comme le catholique parle de son Eglise, revendiquant pour l'objet de son culte l'unité, la catholicité, l'immutabilité ? « La *logique pure* n'est pas une chose qui puisse varier suivant les idées, les époques, les peuples et les individus... Il n'y a qu'*une* logique pour la raison humaine, qu'il s'agisse d'Aristote ou de Kant, de Ritschl ou de Baur, de Darwin ou du pâtre de la vallée[3]. » Il y a plus : de même que dans le monde de la foi, les âmes se partagent en deux royaumes entre lesquels l'orthodoxie creuse un infranchissable abîme, ainsi la logique réalise dans le domaine des esprits une séparation semblable, et le livre de M. Lobstein paraît à M. Wennagel « admirablement approprié pour opérer une sorte de triage entre les deux grandes catégories d'intelligences : les esprits *illogiques* et les esprits *logiques*. Les premiers — ah ! ceux-là, sur le terrain théologique, ne sont que trop préparés d'avance pour l'*école de Ritschl*, comme cette école pour eux ! elle les ébranlera, elle les attirera, elle les éblouira, tout comme la flamme fascine l'insecte nocturne qui s'y précipite sans connaître le danger ! Mais les

[1] Lettre-Préface, pag. 2.

[2] « Vous, disciples de la kénose, vous qui défendez une conception tout à la fois souverainement évangélique et souverainement logique ... » pag. 104.

[3] Pag. 30.

autres, c'est-à-dire ceux qui, en théologie comme ailleurs — que dis-je ! *plus que partout ailleurs*[1] — reconnaissent à la logique son droit absolu et sacré, ceux-ci, dis-je, résisteront à outrance aux courants vertigineux qui paraissent entraîner de plus en plus la théologie contemporaine dans l'orbite du Maître de Gœttingue[2] ! »

Essayerons-nous à notre tour de classer notre auteur, en lui appliquant ce *distinguo* qu'il affectionne et qui répond à son esprit amoureux de divisions et de subdivisions ? Usant de grands mots à propos d'un petit objet, il a prêté à ma modeste brochure un rôle dont elle a été très étonnée et dont elle se sent tout à fait indigne : pierre de touche des intelligences, elle est destinée à opérer un triage entre les esprits logiques et les esprits illogiques. Ce procédé de grossissement et d'agrandissement m'enhardit à soumettre la réplique de mon ami à une appréciation analogue, en recourant à des termes de comparaison qui, après l'exemple qu'il m'a donné, ne sauraient paraître prétentieux. Il ne m'en voudra pas si, fidèle à mon point de vue, je substitue l'histoire à la logique et si je préfère aux abstractions purement formelles les réalités concrètes et vivantes.

Dans une Revue célèbre, un écrivain, qui a une connaissance étendue et approfondie des hommes et des choses, partage la grande famille européenne en deux groupes profondément distincts : les races latines, qui ont l'esprit systématique et unitaire, le génie de l'absolu, et les races du nord, slaves ou anglo-germaines, douées du génie du relatif : « qu'il s'agisse des croyances religieuses, des principes du droit ou des procédés littéraires, cette profonde division de la famille euro-

[1] C'est M. Wennagel qui souligne.

[1] Pag. 106, 107. — Ailleurs M. Wennagel paraît admettre une classification un peu différente, et, en tout cas, moins aimable pour celui qu'il combat. Il en appelle à tous les « esprits sensés », qu'il prend pour juges entre lui et les disciples de M. Ritschl. Il est évident que logiquement ceux-ci sont rangés ailleurs que parmi les « esprits sensés ». Pag. 28. — Comp. aussi l'apostrophe de la page 32, en note.

péenne éclate tout le long de l'histoire[1]. » A ce compte, l'opuscule de M. Wennagel est l'expression la plus caractéristique de la théologie des races latines, et depuis Calvin ou Théodore de Bèze, que dis-je, depuis saint Bernard et saint Anselme la science religieuse n'a produit aucun ouvrage qui soit plus essentiellement français[2] que cet écrit, dont plus d'un critique parisien, apparemment entamé déjà par l'esprit germanique ou slave, a osé trouver le titre ou trop étendu ou trop bizarre.

II

« La foi religieuse, dit M. Wennagel, n'a pas de plus sûre alliée qu'une saine et impitoyable logique[3]. » On a vu comment l'auteur manie la logique, essayons de montrer comment il défend la foi religieuse.

« L'objection tirée de l'inutilité prétendue de la foi à la préexistence pour la vie spirituelle, dit M. Godet, est une assertion qu'on ne répétera plus si lestement après les admirables pages que M. Wennagel a consacrées à cette question dans sa réponse à M. Lobstein[4]. » Comme l'éminent professeur dont notre ami a développé les idées, j'admire la chaleur et la conviction que M. Wennagel a apportées à la justification religieuse de son point de vue ; je conçois que sa parole émue et vibrante, ses pathétiques appels aient touché ceux que sa logique avait peut-être rebutés ou fatigués ; je m'explique que le succès qui a accueilli sa réplique porte en première ligne sur ce chapitre auquel l'auteur lui-même semble attacher le

[1] M. Eugène Melchior de Vogüé, *Les écrivains russes contemporains : Le comte Léon Tolstoï.* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1884, pag. 276, 277.)

[2] Essentiellement français, — et essentiellement antique, je veux dire appartenant à un passé définitivement évanoui, — car, d'après M. de Vogüé, l'âge où domine le génie de l'absolu aurait fait son temps. Si je ne craignais de céder à un vain sentiment d'amour-propre, je trouverais que décidément la philosophie de l'histoire de M. de Vogüé a du bon.

[3] Ouvr. cité, Lettre-Préface, pag. II.

[4] *Revue chrétienne*, 10 août 1884, pag. 470.

plus de prix, puisqu'il l'appelle « le chapitre le plus important peut-être de toute son étude[1]. »

De même que la première partie de l'ouvrage de M. Wennagel, cet éloquent plaidoyer en faveur de la doctrine de la préexistence renferme plus d'un point qui pourrait fournir matière à la discussion. Pourquoi faut-il que je me voie, comme tout à l'heure, dans l'impossibilité d'accepter cette discussion et de la poursuivre dans la direction que lui a imprimée mon contradicteur? C'est qu'il a porté le débat sur un terrain qui, à mon sens, ne saurait se prêter à une controverse vraiment fructueuse. Comment un logicien aussi subtil et aussi clairvoyant n'a-t-il pas vu que mes déclarations sur la valeur religieuse de la doctrine de la préexistence forment une partie intégrante de mon étude de théologie biblique? Comment ne s'est-il pas aperçu que le centre de gravité de mon argumentation religieuse repose dans la preuve scripturaire que j'ai essayé de donner? La formule de la préexistence du Fils de Dieu est l'explication théologique d'une donnée de la révélation chrétienne et d'un fait d'expérience intime; mais elle n'a de valeur religieuse qu'autant qu'elle traduit fidèlement le contenu intime de la foi chrétienne. Cette traduction, suggérée aux auteurs sacrés par leur milieu intellectuel et religieux, exprimait, d'une manière fidèle et authentique, l'essence de leur conception religieuse. Incapables d'opérer comme eux, nous avons aujourd'hui le droit et le devoir de laisser tomber le corollaire explicatif ou l'interprétation secondaire, sans que pour cela nous soyons obligés de sacrifier l'axiome religieux et la vérité chrétienne. Or c'est celle-ci qui possède, en dernière instance, l'efficacité pratique et la valeur religieuse qu'un malentendu seul peut attribuer à l'explication théologique. Cette thèse, vraie ou fausse, M. Wennagel ne l'a pas ébranlée, que dis-je, il ne l'a pas abordée. Ce qui me frappe surtout, ce qui m'étonne profondément de la part d'un théologien protestant, c'est qu'en déterminant la valeur religieuse d'un dogme, il fasse si complètement abstraction du caractère biblique de ce dogme; c'est

[1] Ouvr. cité, pag. 69.

qu'il ne se demande pas si l'élément humain auquel il fait, lui aussi, la part bien large dans la formation de la doctrine chrétienne, n'est pas entré comme un facteur essentiel dans l'élaboration de la thèse discutée ; c'est qu'il ne recherche nulle part si les sentiments religieux qu'il fait dériver de cette thèse, amour de Dieu, amour du Sauveur, sérieux de la sanctification, ne découlent pas d'une source plus profonde, plus pure, plus riche, je veux dire la révélation chrétienne et l'expérience immédiate, source qu'il a besoin, lui, d'emprisonner dans le canal d'une formule. L'étonnement dont je ne puis me défendre est d'autant plus légitime que mon ami est d'accord avec moi sur les principes mêmes de ma méthode scripturaire et qu'il condamne, lui aussi, le procédé artificiel et atomistique de l'ancienne orthodoxie[1]. Ici comme dans la première partie de sa réplique, il opère dans un rayon si différent du mien, qu'il ne serait vraiment pas possible de se rencontrer, fût-ce pour se combattre.

Cependant, si je ne puis entrer dans une discussion suivie et complète, qu'il me soit permis de soumettre à mon critique quelques simples observations.

M. Wennagel veut bien insister sur l'accord essentiel qui règne entre lui et moi, au point de vue de la foi religieuse ; il nous sait « unis sur le point le plus central du christianisme, la foi en Jésus-Christ mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification[2] ; » il concède à son adversaire que la préexistence n'étant pas une condition indispensable pour la conception d'un Sauveur, la suppression de la préexistence permet en définitive de sauvegarder le point le plus fondamental de la foi religieuse[3] ; il estime que « l'école de Ritschl, du moins en la personne d'une partie de ses disciples et *peut-être même en la personne du maître* (c'est M. Wennagel qui souligne), maintient encore à la rigueur le *nœud vital*, la foi au Christ-*Sauveur*[4]. » Le nœud vital, le point fondamental,

[1] Et cependant le seul passage que M. Wennagel allègue en faveur de sa théorie est Phil. II, 6, 7. (Pag. 104.)

[2] Ouv. cité, Lettre-Préface, pag. I. — [3] Ouv. cité, pag. 69, 70.

[4] Ouv. cité, pag. 109 comp. à 107.

le centre du christianisme, voilà ce qu'il est possible de maintenir tout en rejetant la préexistence personnelle et éternelle du Fils de Dieu ! Comment donc M. Wennagel, peut-il dans ses conclusions religieuses, imprimer ces mots qui servent de point de départ à l'une de ses plus pathétiques apostrophes : « Supprimer la préexistence, c'est arracher le *cœur* du christianisme, c'est y *tuer l'amour*[1] ! » N'y a-t-il pas entre les concessions dogmatiques du théologien et le mouvement oratoire du prédicateur un écart manifeste qui ressemble singulièrement à quelqu'une de ces fautes de logique, que M. Wennagel a découvertes dans mon étude et dont il a charitablement limité l'énumération à la douzaine?

Mais cette contradiction, qui éclate entre deux séries de déclarations formulées dans la réplique de mon adversaire, nous met aussitôt en présence d'une autre antinomie qu'il nous est difficile de résoudre. D'après M. Wennagel, « la négation de la préexistence n'entraîne pas forcément la négation de toute l'œuvre rédemptrice. » Parmi les considérants de la rédemption qui peuvent subsister de toute manière, même abstraction faite de la préexistence, il mentionne « le mécanisme juridique de l'expiation » (*sic*) ; « la position de Jésus comme médiateur unique entre Dieu et les hommes. » « Ce qui permet à sa mort d'être expiatoire, ce n'est pas la préexistence, c'est la sainteté parfaite de la victime. Si le Ressucité a reçu pour mission d'être le sanctificateur de ses frères, ce n'est pas à cause de sa préexistence, mais avant tout parce qu'il était devenu lui-même sur la terre la demeure parfaite de cet Esprit qui devait désormais prendre de ce qui est à lui pour le communiquer aux siens[2]. »

« Je tiens à concéder ici loyalement, au nom de la logique, qu'aux yeux des partisans de la kénose, quelque terrible que soit la mutilation infligée au christianisme par le retranchement de la préexistence du Fils de Dieu, il reste néanmoins

[1] Pag. 104. — Conf. pag. 103. La notion de la préexistence du Fils de Dieu est appelée « la doctrine religieuse et pratique par excellence, le joyau suprême du christianisme. »

[2] Ouv. cité, pag. 67, 68.

possible, après cette suppression, de croire en un Sauveur glorifié qui expie et qui sanctifie... ce n'est pas l'abandon de la préexistence qui empêcherait le maintien de l'expiation[1]. »

Ces déclarations, je l'avoue, me semblent extrêmement graves, et je me demande si l'auteur en a vraiment mesuré toute la portée. D'après les paroles que je viens de citer, il n'y a pas de lien organique entre la préexistence du Fils de Dieu et l'œuvre du Sauveur; l'unité vivante qui règne entre la personne et la mission du Christ se trouve rompue ; le rapport de réciprocité parfaite que l'enseignement du Nouveau Testament et la doctrine de nos réformateurs établissent entre la christologie et la sotériologie est absolument supprimé ; il y a un hiatus irréductible entre le Rédempteur et la rédemption. A vrai dire, la préexistence du Christ est quelque chose d'accidentel dans l'œuvre du salut, elle n'en forme pas un élément intégrant et nécessaire. L'expiation opérée par Jésus-Christ homme, la résurrection et l'exaltation divine du Crucifié ont suffi pour réaliser la rédemption de l'humanité. Le fait de la préexistence du Sauveur n'est pas essentiel et nécessaire à l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice, mais il est destiné à renforcer l'impression que cette œuvre doit produire sur nous ; il n'a pas de raison d'être objective, fondée dans le salut qu'a réalisé le Fils de Dieu, il n'a qu'un motif subjectif, tiré des sentiments qu'éprouvent les croyants ; il n'est pas la condition sans laquelle la rédemption ne pouvait être accomplie du point de vue de Dieu, il est le moyen par lequel la rédemption doit gagner en valeur aux yeux de l'homme.

[1] Pag. 69. — Je tiens d'ailleurs à rappeler que M. Wennagel, en faisant ces concessions, est loin de reproduire l'opinion générale de tous les partisans de la kénose. Un grand nombre d'entre eux protesteraient énergiquement contre cette « mutilation du christianisme, » par laquelle on réduirait l'œuvre de l'expiation et de la rédemption à l'œuvre d'un « simple homme. » Ces passages, comme quelques autres pages de son livre, indiquent assez clairement que l'auteur, en parlant de la kénose, ne songe guère qu'à MM. Gess et Godet, soit qu'il ne connaisse qu'imparfaitement les autres représentants de cette école, soit qu'il ne les juge pas dignes d'être mentionnés. (Voy. aussi pag. 57 suiv.)

Il me semble que justifier de cette manière la doctrine de la préexistence, c'est moins la défendre que la compromettre[1]. Je ne demanderai pas à mon adversaire si l'expérience ne prouve pas surabondamment que cet appel suprême adressé par Dieu à sa créature au moyen du Fils préexistant manque souvent son effet et ne réussit pas à gagner les cœurs à l'amour divin ; je ne lui répondrai pas que, selon son propre aveu, le sentiment de cet amour peut exister dans le cœur de celui qui rejette la doctrine de la préexistence ; je ne le renverrai pas aux observations si fondées d'un de ses critiques, rappelant que nous ne pouvons mesurer la grandeur de l'amour de Dieu pour nous qu'à la grandeur du salut qu'il nous offre, et insistant sur le fait que, de part et d'autre, il est question d'un même salut[2]. Je me bornerai à remettre sous les yeux de M. Wennagel une des idées maîtresses de mon étude, idée qui apparemment est conforme à ses propres vues, puisque, dans le cours de sa longue polémique, il ne l'a pas honorée de la moindre attaque. La foi chrétienne ne saurait isoler et séparer la personne du Christ de l'œuvre historique du Sauveur ou de l'expérience spirituelle de l'Eglise ; c'est par ce que le Sauveur a fait pour moi que je sais ce qu'il est pour moi ; c'est à travers le fait de la rédemption que je saisis la personne du Rédempteur ; c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier ; la signification de l'une et de l'autre se confond[3]. Dès lors, si le salut que m'apporte le Christ

[1] Combien est plus logique et plus religieuse la conception orthodoxe que M. Wennagel repousse pour y substitue l'hypothèse de la kénose ! (Voy. ouv. cité, pag. 67-69.)

[2] N'est-ce pas, dit M. Baldensperger (article cité, pag. 340), que, dans la conception de M. Wennagel comme dans celle de M. Lobstein, c'est un seul et même héritage sacré qui nous est donné en partage, la douce assurance d'avoir Dieu pour père et de nous savoir ses enfants ? N'est-ce pas que c'est un même abîme de misère morale et de péché dont Dieu nous a tirés, une même mort à laquelle il a arraché nos âmes ? Ainsi tout ce qui fait la valeur immédiate de la rédemption, tout ce que, je le répète, nous pouvons ressentir de bienfaisant et de libérant dans l'œuvre du Christ, tout cela est identique : pourquoi donc notre amour pour Dieu serait-il moindre dans un cas que dans l'autre ?

[3] *La notion de la préexistence du Fils de Dieu.* Pag. 144, 148, 150. Comp. 141, 33, 34, 69, 70. — J'aurai l'occasion de reprendre l'explication

est indépendant de sa préexistence, celle-ci n'aura plus à mes yeux la valeur religieuse d'une donnée de la révélation évangélique ou d'un fait de l'expérience chrétienne ; c'est tout au plus si je puis y trouver une formule explicative, une hypothèse théologique. Essayons de donner à notre argumentation la forme d'un syllogisme, elle aura plus de crédit sur l'esprit logique de mon adversaire. M. Wennagel élimine la thèse de la préexistence de l'enceinte de la sotériologie, puisqu'il n'a pas besoin de cette thèse pour déterminer et définir l'œuvre du salut ; — or, la sotériologie n'est que la christologie appliquée, développant et réalisant son contenu, puisque nous ne pouvons apprécier la valeur de la personne du Christ que par les effets de son œuvre ; — donc M. Wennagel lui-même exclut la notion de la préexistence de la christologie proprement dite, il lui refuse le caractère d'un dogme, il en fait non pas un axiome religieux, mais un corollaire théologique. Je suis heureux de signaler l'accord parfait qui s'établit ainsi entre mon ami et moi : cet accord, il faut bien qu'il s'y résigne, s'il veut rester fidèle à ses prémisses ; si (comme il l'affirme) la doctrine de la préexistence n'est pas solidaire de la doctrine du salut, il arrivera à des conclusions tout à fait semblables aux miennes, sous peine de commettre une erreur, peut-être même une faute de logique.

Je ne suivrai pas l'orateur dogmatiste dans tous les détails de son plaidoyer religieux en faveur de la préexistence et de la kénose. Pour reprendre avec fruit ces questions, il faudrait les placer dans un ensemble plus complet et les mettre en rapport avec une série d'autres considérations destinées à les éclairer, à les expliquer et à les soutenir. Et cependant que de réflexions, que d'objections suggérées à tout moment au lecteur attentif par ces pages assurément plus propres à frapper l'imagination qu'à convaincre l'intelligence ! Et si nous voulions appliquer à l'éloquence de notre ami la méthode microscopique dont il nous a

et la justification de ce point de vue, qui est celui de nos réformateurs. Envisager la personne du Fils de Dieu « indépendamment du but spécial de la rédemption, » comme le fait M. Wennagel, c'est rompre avec la tradition religieuse de l'Eglise protestante, formée à l'école de la révélation chrétienne. (Pag. 70, 71, 83.)

lui-même donné l'exemple, que d'expressions singulières, que de pensées discutables ne devrions-nous pas signaler dans ce chapitre où l'auteur entend nous donner la substance intime de l'Evangile et nous révéler le cœur même du christianisme! Est-elle chrétienne, est-elle évangélique cette formule qui nous parle du *mécanisme juridique de l'expiation*, réduisant la rédemption à un acte extérieur et matériel, à je ne sais quelle procédure légale, absolument étrangère à la pensée de Jésus ou à la foi des apôtres, et infiniment au-dessous de la théorie d'Anselme lui-même? Est-elle chrétienne, est-elle évangélique cette discussion étrange qui pèse et calcule le *mérite de Dieu* et qui, pour glorifier l'amour infini, la charité sans condition, la grâce toute gratuite, use de termes et fait appel à des notions empruntées à la sphère d'une moralité toute légale, appelant mérite de Dieu ce qui pour le Père céleste est le souverain bonheur, gloire éternelle de l'éternelle miséricorde [1]? Est-elle chrétienne, est-elle évangélique, cette corrélation établie entre le Sauveur préexistant et les tourments sans fin, cette démonstration de la réalité de la damnation éternelle par le don du Fils éternel, cette sommation adressée au pécheur au nom du ciel et de l'enfer, de l'amour infini et du péril infini [2]? Est-elle chrétienne surtout, est-elle évangélique cette appréciation purement *quantitative* du christianisme, appréciation qui domine

[1] Pag. 78-79, 82.

[2] Pag. 98-102. J'ai déjà appelé l'attention du lecteur sur les renseignements inexacts que renferme la note de M. Wennagel sur l'eschatologie de M. Ritschl et de son école. Où a-t-il trouvé des textes qui lui permettent de soutenir qu'il existe « un lien entre un Sauveur sans préexistence et la facilité assurée du salut?! » (Pag. 99). L'auteur se garde bien d'indiquer une seule citation à l'appui de son insinuation ; il eût été bien embarrassé d'en découvrir. Il paraît qu'il se construit à priori la théologie de M. Ritschl telle qu'elle doit être suivant une formule donnée, substituant sa déduction logique à la connaissance positive de la réalité historique. J'ajouterai enfin que M. Wennagel n'ignore sans doute pas qu'il existe un grand nombre de théologiens universalistes qui acceptent franchement et défendent avec une grande énergie la doctrine de la préexistence du Fils de Dieu. Cette remarque eût pu suffire pour le convaincre que la solidarité qu'il établit entre la préexistence et la damnation éternelle est absolument illusoire.

tout l'ouvrage de M. Wennagel, qui lui impose son point de vue, qui lui dicte ses jugements, qui enfin lui permet de fixer le minimum indispensable pour avoir encore droit au titre de chrétien ? (Pag. 79, 69, 5) Quoi ! c'est l'adhésion à une doctrine ou à une somme déterminée de doctrines qui conférerait au croyant le beau nom de chrétien ! Quoi ! l'intensité de la vie chrétienne serait essentiellement solidaire de la profession de la théologie chrétienne, et le code de cette théologie, augmentée ou diminuée d'un ou de plusieurs articles, donnerait ou ôterait au fidèle la qualité de disciple de Christ ! Notre ami ne le pense pas ; il ne saurait se laisser entraîner par l'intellectualisme dogmatique vers des conséquences que repousseraient également et sa foi évangélique et sa charité chrétienne. Qu'il y ait un certain nombre de vérités essentielles, sans lesquelles le système de la théologie chrétienne ne peut être scientifiquement construit, cela est incontestable, et c'est sans doute ce que M. Wennagel a voulu dire ; mais n'est-il pas téméraire de conclure de l'acceptation ou de la négation de ces vérités au caractère religieux ou irréligieux de celui qui les admet ou les rejette ? N'y a-t-il pas le plus souvent entre la doctrine et la vie des lacunes, des intermittences, des solutions de continuité qui ne nous permettent pas d'appliquer aux individus ce que nous affirmons des principes ? Et ces affirmations elles-mêmes, ces affirmations touchant non les personnes, mais les principes, ne sont-elles pas, elles aussi, trop souvent singulièrement aventureuses ? Ceux qui n'adhèrent pas à votre hypothèse de la kénose et qui repoussent la formule de la préexistence, vous les accusez de « découronner et de débiliter le christianisme, » d'atrophier le cœur et de couper le nerf de l'organisme de la révélation ; » vous appelez leur conception du christianisme une conception « mutilée, » « un christianisme paralysé, un évangile privé de ce qui lui a donné, dès le commencement, la victoire sur le monde, un christianisme dont chaque prêtre catholique pourrait dire dire avec raison : « J'ai mieux que cela[1]. » A ces reproches, à protestations je ferai une double réponse.

Et d'abord tous les arguments théologiques tirés du senti-

[1] Ouv. cité, 109, 110, 107 ; M. Godet, *Revue chrétienne*, 10 août 1884, pag. 479.

ment, tous les appels les plus pathétiques destinés à provoquer une émotion religieuse ne sauraient nous faire accepter, à titre de vérités éternelles et indispensables au salut, des théories dont la genèse historique, analysée avec précision, révèle, avec une évidence complète à nos yeux, l'origine humaine, le caractère relatif, la valeur temporaire et transitoire[1].

En second lieu, chercher à intimider les fidèles en agitant devant eux le spectre rouge du radicalisme religieux, accuser l'adversaire de débiliter, de paralyser, de mutiler le christianisme, n'est-ce pas un procédé dangereux et imprudent ? n'est-ce pas se servir d'une arme à double tranchant, qu'on pourrait à juste titre retourner contre ceux qui l'emploient ? Ce Christ dépouillé de ses attributs divins, ce moi révêtu de simples facultés humaines, ce Jésus terrestre possédant non pas deux natures à la fois, mais une seule, la nature humaine[2], ce Sauveur qui sauve en vertu de son humanité sainte et non point grâce à son éternelle divinité[3], cette conception-là, pensez-vous qu'elle paraisse moins dangereuse que la nôtre à tous ceux qui sont restés fidèles, je ne dis pas au point de vue théologique enseigné par nos réformateurs, mais même à l'intérêt religieux invariablement défendu par eux[4] ? Pensez-vous que le simple fidèle, incapable de rien comprendre à la construction laborieusement compliquée par laquelle vous cherchez à étayer la notion métaphysique de la divinité du Christ, pensez-vous que le chrétien, qui a besoin de saisir et d'embrasser le Père dans le Fils et qui ne saurait, comme vous, séparer l'amour rédempteur de l'organe de la rédemption, pensez-vous que le croyant puisse se déclarer satisfait de votre théorie, et qu'il estime que cette solution « surpasse » la nôtre « autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre[5] ? » N'est-il pas à craindre qu'il ne vous renvoie à vous-même l'accusation que vous lancez aux autres, et qu'en présence de ce Sauveur, auquel la divine

[1] Voy. M. Holtzmann, étude citée, pag. 1074.

[2] Pag. 52. — [3] Pag. 67-69.

[4] Voy. les observations de M. Ehrhardt, étude citée, pag. 131.

[5] La comparaison, dit M. Godet, est d'Esaïe (LV, 8, 9), *Revue chrétienne*, 10 décembre 1884, pag. 759.

préexistence peut être enlevée sans que le salut lui-même en soit atteint, il ne s'écrie troublé et éperdu : « On m'a enlevé mon Seigneur et je ne sais où on l'a mis ! » Cessez donc, de grâce, cessez de faire appel à des arguments dont vous pourriez bien suggérer l'usage à plus d'un de vos lecteurs et dont l'abus même devrait vous faire suspecter la valeur. Jean Cassien[1] nous raconte que le moine Sérapion, homme d'un zèle ardent et d'une profonde piété, entendit un jour de la bouche du prêtre Paphnutius et du diacre Photinus que, suivant la tradition unanime de l'Eglise catholique, Dieu, à l'image duquel l'homme avait été créé[2], était un être dépourvu d'un corps matériel, d'une forme extérieure et d'organes sensibles. Le pieux Sérapion s'étant déclaré convaincu par l'ascendant de la tradition universelle et par la force des arguments qu'on développait devant lui, tous les assistants se levèrent pour rendre grâce à Dieu d'avoir arraché un si saint homme à la terrible hérésie des anthropomorphites. Mais voici qu'au milieu de la prière le malheureux vieillard, sentant s'évanouir dans son cœur l'image de ce Dieu auquel il avait coutume d'adresser sa prière, fut saisi dans son esprit d'un trouble profond, et éclatant en sanglots, il se jeta à terre et s'écria avec larmes : « Malheur à moi, infortuné, ils m'ont enlevé mon Dieu, et maintenant je n'ai plus personne à qui je puisse m'attacher, et je ne sais qui je dois adorer et invoquer ! » « Tandem senex, multis ac validissimis doctissimi viri assertionibus motus, ad fidem catholicæ traditionis attractus est. Cumque super hoc ejus assensu infinita vel abbatem Paphnutium vel nos omnes lætitia replevisset, quod scilicet virum tantæ antiquitatis tantisque virtutibus consummatum, imperitia sola et simplicitate rusticitatis errantem, nequaquam usque ad finem deviare Dominus a tramite rectæ fidei permisisset et pro gratiarum actione sur-

[1] *Joannis Cassiani abbatis Massiliensis collationum XXIV collectio*, collatio X, cap. III, édit. Migne, Paris 1846, tome Ier (tome XLIX de la collection complète de la Patrologie de Migne), col. 823, 824.

[2] Il y aurait à signaler ici, dit M. Wennagel (pag. 56), l'importance que les partisans de la kénose attachent à cet égard à l'idée capitale que « Dieu créa l'homme à son image. »

gentes preces Domino pariter funderemus, ita est in oratione senex mente confusus eo quod illam anthropomorphitarum imaginem Deitatis, quam proponere sibi in oratione consueverat, aboleri de suo corde sentiret, ut in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prorumpens, in terramque prostratus, cum ejulatu validissimo proclamaret, Heu me miserum! tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo, vel quem adorem aut interpellem jam nescio. »

L'histoire du moine Sérapion n'a pas besoin de commentaire.

(*A suivre.*)

LES DEUX JÉHOVISTES

PAR

C. BRUSTON

SECOND ARTICLE[1]

VI

Les deux jéhovistes dans le livre des Juges.

Le livre des Juges — en faisant abstraction des deux récits qui le terminent (chap. XVII et XVIII, et chap. XIX et XX) — nous paraît provenir de la combinaison de trois sources distinctes, dont deux emploient le nom de Jéhovah et la troisième celui d'Elohîm. Nous identifions naturellement les deux premières avec nos deux jéhovistes, et la troisième avec le second élohiste.

Déjà nos prédécesseurs ont constaté en divers endroits l'existence de deux récits différents d'un même fait. Nous essaierons de montrer que si la supposition de deux sources suffit en certains endroits, elle ne suffit pas en certains autres, en particulier dans l'histoire de Gédéon.

Nous avons dit précédemment que le début du livre (I-II, 5) doit être attribué au premier jéhoviste. Les quatre versets suivants ne sont guère que la répétition de la fin du livre de Josué ; ils proviennent donc sans doute ici du rédacteur. Dans le reste du chapitre, Bertheau a reconnu deux auteurs différents disant l'un et l'autre que les enfants d'Israël furent infidèles à

[1] Voir, pour le premier article, la livraison de janvier 1885.

Jéhovah. A l'un il faut probablement attribuer les versets 10, 12, 20-23 et le début du chapitre suivant (III, 1-6) ; à l'autre les versets 11 et 13-19, qui étaient suivis sans doute de l'histoire des juges Othniel et Ehoud (III, 7-30). Comme Othniel joue ici un rôle assez différent de celui qui lui est donné au chap. I (v. 13), il en résulte que cette seconde série de versets doit être attribuée au second jéhoviste. Ce qui confirme ce résultat, c'est qu'on y remarque plusieurs locutions que nous avons déjà rencontrées ou que nous retrouverons plus tard chez le même auteur : cf. II, 17 à Ex. XXXII, 8 (ils se sont détournés bien vite de la voie, etc.) ; III, 9, 15 à Ex. XV, 25, XVII, 4, Jug. IV, 3, VI, 6, 7, X, 10, 12, 1 Sam. VII, 8 et 9 (crier à Jéhovah).

Il est facile de remarquer que l'histoire des principaux juges est accompagnée, au commencement et à la fin, des formules suivantes : « Les enfants d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Jéhovah... ; ils servirent les Baals et les Ashères. Et la colère de l'Eternel s'enflamma contre Israël, et il les livra aux mains de tel roi ou de tel peuple pendant tant d'années. Et les enfants d'Israël crièrent à l'Eternel, qui leur suscita un libérateur. Suit le nom et l'histoire de ce libérateur ou juge. Il jugea Israël pendant tant d'années, ou bien, le pays fut en repos pendant tant d'années. » Ces formules se lisent dans l'histoire d'Othniel, d'Ehoud, de Baraq, de Gédéon et de Jephté [1], qu'elles *encadrent* en quelque sorte.

Plusieurs critiques, Bertheau, Wellhausen, M. Reuss, attribuent ce *cadre* au compilateur du livre des Juges, à celui qui a réuni en un seul récit les différentes sources. Je ne saurais adopter cette opinion, et cela pour plusieurs raisons . Le plus souvent ces formules font corps avec le récit et ne peuvent en être séparées sans le mutiler. Que resterait-il, par exemple, de l'histoire d'Othniel si on les retranchait ? Elles ne se trouvent pas dans le livre des Juges seulement, mais aussi dans celui de Samuel (1 Sam. VII). A supposer que le compilateur se fût permis d'ajouter aux sources qu'il réunissait telle ou telle de ces formules, comme : « Les enfants d'Israël firent encore ce qui

[1] III, 7-11 ; 12-30 ; IV, 1, 3 ; V, 31 ; VI, 1-7 ; VIII, 28 ; X, 6-16 ; XII, 7 ; XIII, 1.

est mal aux yeux de l'Eternel, » etc., comment admettre qu'il y ait ajouté tout un système chronologique ? N'est-il pas infiniment plus naturel d'admettre que ce système chronologique faisait partie de l'une de ses sources ?

Cette source est l'un des deux jéhovistes, puisqu'elle emploie constamment le nom de Jéhovah. Et c'est le second, parce que l'histoire d'Othniel (III, 7-11) ne peut être du premier jéhoviste, qui a déjà parlé de ce personnage et dans des termes assez différents (I, 13).

Le second jéhoviste a donc raconté la délivrance des Israélites par Othniel, Ehoud, Baraq, Gédéon et Jephté.

1° *Baraq et Debora.*

L'histoire des deux premiers (III, 7-30) doit lui être attribuée en entier, parce qu'elle est parfaitement homogène et ne renferme aucune de ces divergences ou de ces obscurités qui trahissent le mélange de sources différentes. Peut-être faut-il lui attribuer aussi la courte notice sur le juge Shamgar (vers. 31).

Mais dans l'histoire de Baraq son récit a certainement été mélangé avec celui d'une autre source, car il y règne la plus grande confusion. On ne sait, en particulier, où eut lieu la bataille contre les Cananéens. Baraq réunit son armée à Kédesh de Nephtali, tout au nord de la Palestine (IV, 9-11). Debora, qui demeurait près de Béthel, s'y rend elle-même (vers. 9) ; après quoi elle monte avec l'armée au mont Tabor (vers. 11), c'est-à-dire qu'elle revient sur ses pas, du tiers de la distance qui sépare Béthel de Kédesh. La bataille a lieu au pied du Tabor, sur les bords du Kîshôn (vers. 12-14) ; ce qui n'empêche pas que Sisera périt près de Kédesh, beaucoup plus au nord (vers. 17-24, cf. vers. 11). Comment méconnaître l'existence de deux sources, dont l'une plaçait la bataille à Kédesh et l'autre au pied du Tabor ?

L'un des deux récits se terminait évidemment au verset 16, et le chant de victoire (chap. V) devait venir immédiatement après. Les versets 17-24, qui racontent le meurtre de Sisera, appartiennent donc à l'autre. Or ils le placent près de Kédesh,

et ils appellent Sisera le général de l'armée de Jabin, roi de Hatsor (au nord de la Palestine). C'est donc le premier qui, en parfaite conformité avec le chant de victoire, place la bataille près du Tabor et du Kîshôn.

Les formules habituelles du second jéhoviste nous montrent que c'est lui qui appelle Sisera le général de Jabin roi de Hatsor (cf. vers. 1 et 2). C'est donc à lui qu'appartiennent les versets 17-24. Essayons, avec ces données, de reconstituer son récit :

Les enfants d'Israël *firent de nouveau ce qui est mal aux yeux de l'Eternel ;* et *il les livra* à Jabin, roi de Hatsor, dont le chef d'armée était Sisera (IV, 1, 2*aγ*), et qui les opprima pendant *vingt ans* (3*δ*). Mais *ils crièrent à l'Eternel* (3*a*), [et il leur suscita un libérateur, Baraq, fils d'Abinoham, de Kédesh de Nephtali ; cf. III, 9, 15]. Baraq rassemble les guerriers de *Zabulon et* de *Nephtali* à Kédesh (10*α*). Notice sur les Kéniens qui habitaient près de Kédesh (vers. 11) ; elle a pour but de préparer le récit du meurtre de Sisera par une femme kénienne, aux vers. 17-24, et appartient par conséquent à la même source. [Défaite des Cananéens. Elle est racontée d'après l'autre source et ne pouvait être racontée deux fois.] Fuite et meurtre de Sisera (15*b*, 17-24). Et *le pays fut en repos pendant quarante ans* (V, 31*b*).

Le récit parallèle du premier jéhoviste est assez différent ; il ne parle pas de Jabin, roi de Hatsor, mais seulement de Sisera, et il place, comme nous l'avons dit, le théâtre de la lutte près du Tabor :

Sisera, qui habitait à *Haroshet-ha-Goïm* et qui avait neuf cents chars de fer, opprima les Israélites (IV, 2*δ*, 3*b*). La prophétesse Debora ordonne à Baraq, au nom de Jéhovah, de réunir au mont Tabor dix mille guerriers de *Nephtali et* de *Zabulon*, en lui promettant que l'Eternel attirera au torrent de Kîshôn Sisera et tous *ses chars* et le livrera entre ses mains. Baraq veut que Debora l'accompagne ; celle-ci y consent (vers. 4-9, excepté « chef de l'armée de Jabin » (vers. 7) et « à Kédesh » (vers. 9), additions du rédacteur, destinées à fondre ce récit avec le précédent). Baraq monte [au Tabor] avec dix mille hommes

et Debora (vers. 10*βb*). Sisera, informé du soulèvement, rassemble tous *ses chars* (non ceux de Jabin !) et s'avance de *Haroshet-ha-Goïm* vers le torrent de Kîshôn. Sur l'ordre de Debora, Baraq descend du Tabor avec les dix mille hommes. L'Eternel met en fuite l'armée ennemie (12-15*a*). Baraq la poursuit jusqu'à *Haroshet-ha-Goïm* et les tue tous jusqu'au dernier (vers. 16). Suit le chant de victoire (V, 1-31*a*).

Ce récit est à peu près complet et parfaitement cohérent en toutes ses parties. En conformité avec le chant de victoire, il ne parle que de Sisera (non de Jabin), place la bataille près du Kîshôn et donne un rôle prépondérant à Debora, dont l'autre récit ne parle pas.

Nous ne prétendons nullement que ces deux récits d'un même événement soient absolument inconciliables. Il est clair que Baraq a pu livrer deux combats, l'un à Kédesh, l'autre au Kîshôn. Que l'historien cherche à combiner ces deux récits de façon à les faire concorder l'un avec l'autre dans les traits essentiels et en sacrifiant seulement des détails secondaires, cela nous paraît tout ensemble légitime et possible, mais que l'on commence par reconnaître qu'il y a là deux récits distincts et qu'un seul et même auteur n'aurait jamais raconté les choses de deux manières si différentes.

2° *Gédéon.*

Si l'histoire du quatrième juge s'explique par la supposition de deux sources, celle du cinquième, Gédéon, en exige trois Déjà Wellhausen et M. Reuss en ont reconnu deux : l'une qui place la bataille contre les Madianites à l'ouest, et l'autre à l'est du Jourdain. Bertheau, de son côté, a constaté que la bataille à l'ouest du Jourdain est racontée elle-même d'après deux sources différentes (VII, 19 ss.). Il y en a donc trois, qui ne sont autres que nos deux jéhovistes et le second élohiste.

Le second jéhoviste se reconnaît facilement à ses formules habituelles (VI, 1-7 ; VIII, 28), le premier à l'apparition de l'*ange de Jéhovah* (VI, 11 ss. ; cf. II, 1-5), et le second élohiste à l'emploi fréquent du nom *Elohîm* dans ce récit et dans l'histoire

d'Abimélek, fils de Gédéon (chap. IX), qui en est la suite et qui ne peut être attribuée qu'à cet auteur (VI, 20, 36-40 ; VII, 14 ; VIII, 3 ; IX, 7, 22, 56, 57. Cf. aussi v. 18 : *âmâ,* servante). Le songe (VII, 9-15) ne peut guère non plus provenir que de lui[1]. Mais ce qui me paraît surtout étonnant, c'est qu'on n'ait pas encore reconnu le second élohiste dans l'histoire d'Abimélek. Cela provient sans doute de ce qu'on lui attribue, dans le Pentateuque et le livre de Josué, un si grand nombre de récits où se trouve le nom de *Jéhovah* qu'il n'y a plus, en effet, aucune raison de lui attribuer ceux qui se distinguent par celui d'*Elohîm*. Pour nous, qui croyons que le second élohiste disait *toujours* Elohîm et qui ne lui avons attribué jusqu'ici que des textes où ne se trouve pas le nom de Jéhovah, nous ne pouvons hésiter à le reconnaître dans les chapitres VI (v. 36-40), VII (v. 9-15) et IX.

Ces trois sources se voient clairement l'une à côté de l'autre au chapitre VI. Les formules habituelles montrent que les dix premiers versets sont du second jéhoviste. L'apparition de l'ange de Jéhovah à Gédéon montre que ce qui suit est du premier jéhoviste, au moins en grande partie ; et comme les versets 11-24 et 25-35 racontent également la construction d'un autel à Jéhovah par Gédéon, il est clair qu'ils sont parallèles et que ces derniers sont de nouveau du second jéhoviste ; ce qui est confirmé par la mention de *Baal* et de l'*Ashéra*. Enfin les derniers versets (36-40), qui interrompent d'une manière si étonnante le fil du récit, sont, nous l'avons déjà dit, caractérisés par la répétition du mot *Elohîm* et appartiennent au second élohiste.

Dans les chapitres VII et VIII le double récit de la défaite des Madianites suppose au moins deux sources différentes. D'après l'une, les deux *chefs* de Madian se nommaient Oreb et Zeeb, et ils furent battus en deçà du Jourdain (chap. VII-VIII, 3) ; d'après l'autre, les deux *rois* de Madian se nommaient Zèbakh et Tsalmounna ; ils furent *surpris* et battus par Gédéon fort loin au delà du Jourdain (VIII, 4-21). L'image de la *vendange*

[1] On sait que tous les récits de songes dans la Genèse appartiennent à ce document.

et du *grappillage* (VIII, 2) montre bien que la défaite des Madianites est complète à la fin du premier récit. Et ce qui prouve que, d'après l'autre, Gédéon allait bien, *dès le début*, attaquer les Madianites au delà du Jourdain, c'est 1° qu'il ordonne aux timides de se détourner de la *montagne de Galaad* (VII, 3); 2° qu'après le passage du Jourdain par sa petite armée les habitants de Succôth et de Penouel, doutant du succès de son entreprise, lui refusent du pain pour ses soldats (VIII, 4 ss.); 3° enfin, qu'il tombe sur les ennemis à l'improviste (VIII, 11): il est bien évident que s'ils avaient été battus précédemment, ils n'auraient pas été surpris en pleine sécurité.

L'existence de trois sources étant ainsi bien établie, essayons de reconstituer le récit de chacune sous sa forme primitive.

Dégageons d'abord le récit du second jéhoviste :

Les enfants d'Israël *firent ce qui est mal aux yeux de l'Eternel*, qui *les livra* à Madian pendant *sept ans*. Description des invasions des peuples orientaux. *Ils crièrent à l'Eternel*, qui leur envoya un prophète pour leur reprocher d'avoir adoré les dieux des Amorrhéens (VI, 1-10). La nuit suivante Jéhovah ordonne à Gédéon de démolir l'autel de *Baal*, de couper l'*ashère* (arbre sacré) qui le dominait, et de construire un autel à Jéhovah (v. 25-32). Là-dessus, les Orientaux font invasion dans *la plaine de Jizreel ;* Gédéon convoque son clan et envoie des messagers tout à l'entour (v. 33-35). — Le récit de la défaite des Madianites est très difficile à reconstituer sûrement, parce qu'il est intimement mêlé à celui du second élohiste (VII, 15-22); mais il est clair, en tout cas, qu'ils furent battus dans la *plaine de Jizreel*. — Tous les Israélites des tribus du nord poursuivirent les Madianites (v. 23) et rapportèrent à Gédéon les têtes d'Oreb et de Zeeb, d'au delà du Jourdain (v. 25*b*). Ainsi Madian *fut abaissé* et *le pays fut en repos* pendant *40 ans* (VIII, 28).

Le début du récit du premier jéhoviste manque, mais il est facile de le restituer, d'après la suite (cf. VIII, 18 s.). Il racontait que les Madianites, sous la conduite de leurs deux *rois*, Zèbakh et Tsalmounna, avaient fait un massacre au Tabor et tué les propres frères de Gédéon, puis s'étaient retirés *au delà du Jourdain*. — *L'ange de l'Eternel* apparaît à Gédéon, qui lui

demande : Pourquoi tout cela nous est-il arrivé ? (VI, 11-14 α.) Jéhovah lui ordonne d'aller battre les Madianites. Gédéon lui offre un sacrifice et lui construit un autel (v. 16-19, 21-24). — Cet autel est naturellement identique à celui du récit précédent. — Puis il rassemble une grande armée (v. 34, 35) et se met en marche (VII, 1 *a*). Mais de peur qu'Israël ne *se glorifie*[1] d'avoir remporté la victoire par sa propre force, Jéhovah ordonne à Gédéon d'inviter tous ceux qui ont peur à se détourner *de la montagne de Galaad ;* la plupart s'en vont, le reste est réduit à 300 par une épreuve aussi connue que difficile à bien comprendre (v. 2-7). Ils passent le Jourdain ; les gens de Succôth et de Penouel refusent de leur donner du pain. Malgré cela, Gédéon poursuit sa route et *surprend* les deux *rois* madianites ; à son retour, il punit les habitants des deux villages qui lui avaient refusé du pain et tue Zèbakh et Tsalmounna (VIII, 4-21). On veut le faire roi, mais il refuse ; il demande seulement les anneaux d'or du butin, dont il fit un éphod, qui fut un *piège* (cf. II, 3) pour lui et sa maison (v. 22-27).

Le récit du second élohiste est plus difficile à reconstituer, tant il est intimement mêlé aux deux autres. Comme le premier jéhoviste, il racontait une apparition de l'ange de Dieu à Gédéon ; mais, comme le second, il plaçait la défaite des Madianites dans la plaine de Jizreel et nommait leurs deux chefs Oreb et Zeeb. [L'ange de Dieu (cf. VI, 20) apparaît à Gédéon] et lui ordonne de délivrer Israël. Gédéon objecte la faiblesse de son clan et demande un signe (VI, 14 β-15, 17 *b*, 20). — Le miracle est raconté d'après le premier jéhoviste. — Gédéon demande et obtient un second miracle (v. 36-40). [Il marche contre les Madianites.] Il descend pendant la nuit près du camp ennemi et entend un soldat madianite raconter un *songe* prophétique (VII, 10-14). Il revient au camp, donne ses ordres pour l'attaque et disperse les ennemis (v. 15-22 en partie). Les gens de la montagne d'Ephraïm avertis descendent au Jourdain et tuent les deux chefs, Oreb et Zeeb, qui fuyaient (v. 24, 25 *a*). Les Ephraïmites reprochent à Gédéon de ne les avoir pas convoqués dès le début ; mais il sait les calmer par une habile flatterie (VIII, 1-3).

[1] Cf. Ex. VIII, 5 (Premier jéhoviste).

Les versets 29-32 sont à la fois la conclusion de l'histoire de Gédéon et la transition à celle de son fils (chap. IX), qui appartient certainement, comme nous l'avons dit, au second élohiste[1].

Nous faisons observer encore une fois (ce sera la dernière) que chacun de ces récits peut avoir sa part de vérité historique ; mais ce sont certainement trois récits parallèles et distincts.

La notice relative aux deux juges suivants (X, 1-5) provient du second jéhoviste, comme l'indiquent les chiffres qui s'y trouvent. Il en est de même de XII, 8-15, pour la même raison. — Seulement, comme le second jéhoviste n'a pas parlé d'Abimélek, il faut supposer que les mots « après Abimélek » (X, 1) sont du compilateur. — On aura plus loin la preuve que tous ces chiffres appartiennent bien au même document.

3° *Jephté.*

L'histoire de Jephté provient de deux sources, jéhovistes l'une et l'autre. En effet, Jephté est représenté tantôt comme un exilé rappelé par ses compatriotes pour les commander dans la guerre contre les Ammonites (XI, 3 ss.), tantôt comme ayant une maison et une fille à Mitspa de Galaad (v. 34). — Au chapitre X, le verset 17 fait double emploi avec les versets 7-9 et avec XI, 4 ; et le verset 18, avec XI, 1-11. Au chapitre XI, la première partie du verset 1 fait aussi double emploi avec la seconde. — Le verset 29 du même chapitre est incompréhensible dans le contexte : Jephté ne peut venir à Mitspa où il se trouvait déjà (cf. v. 11). Enfin la querelle et le massacre des Ephraïmites (XII, 1 ss.) sont bien mal placés, à la suite du sacrifice de la fille de Jephté.

Au début et à la fin, il est facile de reconnaître le second jéhoviste à ses formules habituelles. Voici son récit :

Les enfants d'Israël abandonnèrent de nouveau l'Eternel, qui les livra aux Ammonites pendant *dix-huit ans*. Alors *ils*

[1] Cf. VIII, 32 (il mourut dans une heureuse vieillesse) à Gen. XV, 15, qui est aussi du second élohiste. — Les versets 33-35 sont sans doute une addition du rédacteur, d'après le contenu du chapitre IX.

crièrent à l'Eternel, qui eut pitié d'eux (X, 6-16). Or Galaad avait eu d'une concubine un fils nommé Jephté, que ses frères avaient chassé et qui s'était refugié au pays de Tob. Les anciens de Galaad allèrent lui offrir le commandement de l'armée dans la guerre contre les Ammonites. Jephté l'accepta, à la condition que, s'il était vainqueur, il demeurerait leur chef, ce qui fut convenu devant l'Eternel à Mitspa. Alors il envoie demander au roi des Ammonites pourquoi il a envahi son territoire. Nous verrons tout à l'heure quelle fut la réponse du roi des Ammonites et la réplique de Jephté. Inutile de dire que ni l'un ni l'autre ne fut convaincu (XI, 1*b*-28). Alors Jephté attaque et bat les ennemis (v. 29*α* [cf. III, 10], 32*a*, 33*b*). Mais les Ephraïmites viennent lui faire une mauvaise querelle; ils sont battus et massacrés aux gués du Jourdain. Et Jephté jugea Israël *six ans* (XII, 1-7).

Ce récit est complet ; celui du premier jéhoviste ne l'est pas moins, mais il est plus court :

Les Ammonites viennent camper en Galaad ; les Israélites se rassemblent à Mitspa et conviennent de prendre pour chef celui qui attaquera le premier les ennemis (X, 17 et 18). Jephté le galaadite, homme vaillant, mais fils d'une courtisane (XI, 1*a*), parcourt Galaad et Manassé (pour réunir des soldats?) et va attaquer les Ammonites; avant la bataille il fait le vœu que l'on connaît (v. 29*β*-31). Il bat les Ammonites (v. 32*b*, 33*a*). A son retour, sa fille vient à sa rencontre; il déchire ses vêtements, de douleur, mais il accomplit son serment (v. 34-40).

Nous avons ici la preuve, dans le récit du second jéhoviste, que la plupart des chiffres du livre des Juges appartiennent au même document et que ce document est celui qui a raconté dans le livre des Nombres la défaite des Amorrhéens, c'est-à-dire notre second jéhoviste. En effet, Jephté dit, dans sa réponse au roi des Ammonites, qu'Israël habite depuis trois cents ans le pays situé à l'orient du Jourdain (XI, 26) ; et les chiffres qui font partie du *cadre* donnent effectivement un total de trois cent seize ans jusqu'à Jephté[1]. D'autre part, le

[1] 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 23 + 22 + 18 = 316. Jug. III, 8, 11, 14, 30, IV, 3, V, 31, VI, 1, VIII, 28, X, 1-5, 8.

roi des Ammonites se plaint qu'Israël a conquis son territoire lors de la sortie d'Egypte (v. 13), c'est-à-dire qu'il fait allusion à un texte du livre des Nombres que nous avons attribué précédemment au second jéhoviste (XXI, 21 ss.). De même Jephté, dans sa réponse, en rétablissant les faits dénaturés par le roi, rappelle encore d'autres événements dont nous avons aussi attribué le récit au même document : l'envoi de messagers au roi d'Edom (v. 17, cf. Nombr. XX, 14-21), l'envoi de messagers à Sihon, roi des Amorrhéens, la victoire de Jahats et la conquête qui en fut la conséquence (v.19-22, cf. Nombr. XXI, 21 ss.). Les rapports du texte des Juges avec les deux passages des Nombres que nous venons de citer sont si nombreux qu'on ne peut guère douter qu'ils ne soient du même auteur.

Nous devons avouer cependant que le message de Jephté renferme quelques détails qui font allusion à des textes du Pentateuque que nous ne pouvons attribuer au second jéhoviste. C'est d'abord la notice que les Israélites arrivèrent *par l'orient* sur les bords de l'Arnon (v. 18), ensuite celle relative à Balaq (v. 25). Seulement, nous avons vu plus haut que le rédacteur a quelquefois ajouté dans un texte premier jéhoviste des allusions à quelque texte second jéhoviste antérieur. Il a pu de même ici insérer dans un récit second jéhoviste des allusions à un texte premier jéhoviste et à l'épisode de Balaam. Ces détails ne se rattachent pas très intimement au récit et peuvent facilement en être détachés. Notre supposition est singulièrement moins hardie que celle de Bertheau et de Wellhausen, qui, supposant que *le cadre* provient partout du rédacteur et remarquant avec raison que les trois cents ans dont parle Jephté (XI, 26) s'accordent fort bien avec le total des chiffres mentionnés dans *le cadre*, se croient obligés de considérer les versets 12-28 *tout entiers* comme une addition du compilateur. Il nous suffit, quant à nous, de supposer ici de légères retouches, analogues à celles qu'on a constatées en plusieurs autres endroits.

4° *Samson.*

Un seul fragment de l'histoire de Samson peut être attribué avec certitude au second jéhoviste, c'est le début : Les enfants d'Israël firent encore le mal aux yeux de l'Eternel, et il les livra aux Philistins pendant quarante ans (XIII, 1). Peut-être cet auteur ne parlait-il pas de Samson [1].

Le premier jéhoviste devait raconter son histoire plus ou moins longuement, car l'ange qui apparaît à ses parents, à sa naissance, est appelé tantôt l'ange de Jéhovah, tantôt l'ange de Dieu. Mais le corps de cette histoire me paraît provenir du second élohiste, car on y remarque, outre le nom d'Elohîm (XV, 19 ; XVI, 28), des expressions familières à cet auteur, comme *lappîd*, torche (XV, 4 ss., cf. Gen. XV, 17 ; Ex. XX, 18), et « l'esprit de Dieu se jeta sur lui. »

Il est vrai qu'on y trouve aussi le nom de Jéhovah [2], mais cela s'explique quand on pense que le premier jéhoviste racontait aussi une histoire de Samson, à laquelle le compilateur avait emprunté une partie du récit de la naissance du héros : *Elohîm* a pu être changé en Jéhovah, soit par le compilateur, soit plus tard par un copiste. Ce qui me porte à penser qu'il en est ainsi, c'est que le nom de *Jéhovah* se trouve trois fois dans une locution qui se présente ailleurs avec *Elohîm*, dans un récit second élohiste (Cf. XIV, 6, 19 ; XV, 14 à 1 Sam. X, 10 ; XI, 6 ; XVIII, 10). On sait que le même changement a eu lieu dans Gen. XVII, 1. Mais il a eu lieu pour cette locution elle-même dans 1 Sam. X, 6, comme le montrent les textes du même livre et du même récit que nous venons de citer (X, 10 ; XI, 6 ; XVIII, 10).

Nous considérons donc une partie du chapitre XIII et les chapitres XIV-XVI du livre des Juges comme provenant du second élohiste, sauf quelques fragments ou quelques modifications de peu d'importance.

[1] Le fait est qu'il n'est pas mentionné dans 1 Sam. XII, 11, qui est du même auteur.

[2] XIV, 4, 6, 19 ; XV, 14, 18 ; XVI, 20, 28.

VII

Les deux jéhovistes dans le premier livre de Samuel.

Nous arrivons aux livres de Samuel. Il y a longtemps qu'Eichhorn a établi qu'ils sont le résultat de la combinaison de plusieurs sources. Thenius (1842), M. Reuss, Wellhausen, etc., en distinguent deux principales. Ils ont montré qu'il y a deux récits différents de l'élévation de Saül à la royauté (1 Sam. IX-X, 6 et X, 17-27), de sa rejection (XIII, 8-14 et XV, 10-26), de la venue de David à la cour de Saül (XVI,14-21 et XVII, 55-XVIII, 2), de l'origine du même proverbe (X, 10-12 et XIX, 22-24), de la manière dont David épargna la vie de Saül (XXIV et XXVI) et dont il passa chez les Philistins (XXI, 11-16 et XXVII, 1-4), de la mort de Saül (XXXI et 2 Sam. I), des guerres de David (2 Sam. VIII, et X et suivants), etc.

Ils ont reconstitué l'une de ces sources de la manière suivante : 1 Sam. VIII, X, 17-27, XI en partie, XII, XV, XVI, etc. Wellhausen a reconnu que cette histoire de Saül est la continuation du chapitre VII, et il relève la ressemblance d'idées qui existe entre ces fragments et ceux du livre des Juges qu'il attribue au compilateur, mais dans lesquels nous avons reconnu le second jéhoviste. C'est dire que nous allons retrouver ici notre second jéhoviste. Et en effet, outre la ressemblance d'idées, nous constatons dans ces chapitres plusieurs expressions que nous avons déjà signalées comme caractéristiques de cet auteur : les Baals et les Ashères (VII, 3 et 4 ; XII, 10), crier à l'Eternel (VII, 8 et 9 ; XII, 8, 10; XV, 11 ; VIII, 18), כנע (VII, 13).

Nous pensons qu'il faut ajouter aussi à cette série de textes II, 12-18 et 27-36, qui font double emploi avec II, 22-25 et avec le chapitre III. La corruption des enfants d'Eli est décrite deux fois et d'une manière assez différente ; mais surtout la prédiction de l'homme de Dieu (II, 27-36) est au fond la même que celle de Samuel (chap. III). Nous verrons plus loin qu'il existe un rapport très intime entre cette prédiction et 2 Sam. VII, qui est aussi du second jéhoviste.

1° *Samuel et Saül d'après le second jéhoviste.*

Cet auteur a raconté qu'Israël était tombé pour quarante ans sous le joug des Philistins (Juges XIII, 1). Il devait poursuivre son récit en disant qu'à la même époque le sacerdoce, dont le siège était à Silo, fut rejeté par l'Eternel, à cause des péchés des deux fils d'Eli (1 Sam. II, 12-18; 27-36). Il racontait sans doute ensuite l'accomplissement de la menace de l'homme de Dieu, et la naissance de Samuel; mais cette portion de son récit a dû être supprimée, parce qu'elle n'aurait fait que répéter ce qui avait été déjà ou allait être raconté d'après les deux autres sources.

Quoi qu'il en soit, au bout des quarante ans de la domination philistine, le centre du culte n'est plus à Silo, mais *à Mitspa*, et c'est Samuel qui y exerce les fonctions sacerdotales. Le peuple d'Israël tout entier se tourne vers Jéhovah en gémissant. Samuel l'exhorte à extirper l'idolâtrie et à servir Jéhovah seul, pour qu'il les délivre des Philistins ; ce qui fut fait. Puis il convoqua tout le peuple *à Mitspa :* là on répand de l'eau devant Jéhovah, on jeûne et l'on confesse les péchés du peuple. Les Philistins. informés de ce qui se passe, viennent attaquer Israël ; mais Samuel *crie à l'Eternel* et les Philistins sont défaits. Samuel dresse une pierre sur le champ de bataille et lui donne le nom d'Eben-ézer (pierre du secours). Ainsi les Philistins *furent abaissés* et *ne firent plus d'invasion en Israël pendant toute la vie de Samuel.* Description de l'activité de Samuel comme juge (VII, 2 *b*-17).

Ce qui est dit ici de l'origine du nom d'Eben-ézer prouve que ce fragment provient d'une autre source que les chapitres IV et V, qui mentionnent aussi cette localité ; car si un même auteur avait composé ces deux récits, il n'aurait pas fait mention d'Eben-ézer (IV, 1 ; V, 1) avant d'avoir raconté l'origine de ce nom.

De même, quand nous rencontrerons plus loin des récits d'invasions de Philistins en Israël et de combats contre eux *avant la mort de Samuel*, nous en conclurons avec certitude qu'ils

ne sont pas du même auteur que le chapitre VII, puisque, d'après celui-ci, « les Philistins ne revinrent plus sur le territoire d'Israël, pendant toute la vie de Samuel » (VII, 13).

Combien de temps s'écoula-t-il entre le moment où Samuel délivra Israël du joug philistin et celui où les Israélites demandèrent un roi ? Notre auteur ne le dit pas. Ce silence est d'autant plus étonnant, au premier abord, que c'est à lui que nous devons presque tous les chiffres du livre des Juges et tout un système chronologique, comme nous le montrerons plus tard, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à Salomon. En y réfléchissant, on comprend que s'il ne donne pas de chiffre pour la judicature de Samuel, c'est qu'elle rentre tout entière dans la domination des Philistins et dans le règne de Saül, et que par conséquent la demande des Israélites et l'élection de Saül suivirent de très près la défaite des Philistins.

Et c'est aussi ce que dit très clairement le début du chapitre VIII, si l'on veut bien le traduire correctement et ne pas se laisser égarer par les traductions : « Or comme Samuel *était vieux* (et non : quand il fut devenu vieux) et qu'il avait établi ses fils juges... et qu'ils ne marchaient pas dans ses voies..., tous les anciens d'Israël s'assemblèrent et vinrent vers Samuel à Rama, » etc. Suit la demande des anciens. Samuel en est affligé et leur fait entrevoir les nombreux inconvénients de la royauté ; mais sur l'ordre de Jéhovah il y consent (chap. VIII) et convoque le peuple *à Mitspa*. Là, après leur avoir représenté leur ingratitude à l'égard de l'Eternel, il tire au sort, et le sort désigne Saül. Quelques vauriens le méprisent, mais Saül n'y fait pas attention (X, 17-27).

Ici devait se trouver le récit d'un fait d'armes analogue à celui du chapitre XI et dont il reste encore quelques traces (vers. 7 *b* et 8) ; mais le récit du chapitre XI lui-même ne peut être attribué à notre auteur. Nous verrons tout à l'heure qu'il fait partie intégrante d'une autre source. Quoi qu'il en soit, à la suite d'une victoire remportée par Saül sur les Ammonites, le peuple veut faire un mauvais parti à ceux qui ont méprisé Saül (cf. X, 27), mais Saül s'y oppose ; et à la demande de Samuel tout le peuple va à Guilgal *renouveler* la royauté (XI, 12-15). Ce renouvel-

lement de la royauté n'était pas inutile, puisqu'à Mitspa Saül n'avait pas été accepté par tout le peuple.

A cette occasion, Samuel fait un discours au peuple, dans lequel il rappelle les bienfaits de Jéhovah et les infidélités des Israélites pendant la période des juges (chap. XII); ce qui concorde fort bien avec la manière dont le second jéhoviste a raconté cette période. Les termes mêmes sont semblables : les Israélites *oublient* l'Eternel leur Dieu, ils *servent les Baals et les Astartés*, Jéhovah *les livre aux mains* de leurs ennemis, ils *crient à l'Eternel*, etc. ; Sisera est appelé le chef de l'armée de Hatsor, comme dans le récit du second jéhoviste, tel que nous l'avons reconstitué; Gédéon est désigné sous le nom de Jeroubbaal, dont le second jéhoviste a seul raconté l'origine (Jug. VI, 32), et Bedân est sans doute une faute de copiste pour Abdôn, dont le même document nous a seul conservé le nom (Juges XII, 13).

Au bout de *deux ans* (XIII, 1)[1], Samuel ordonne à Saül d'attaquer Amaleq et de l'exterminer, parce qu'il a été hostile à à Israël lors de la sortie d'Egypte (chap. XV).

Remarquons encore ici comme cet ordre et ce récit rentrent bien dans le document historique auquel nous avons attribué le récit de la défaite des Amalékites par Josué (Ex. XVII, 8-16) et la promesse, faite à cette occasion par Jéhovah, de la destruction complète de ce peuple (vers. 14-16). Voilà la troisième fois que cet auteur fait allusion à des faits antérieurs, et toujours nous en avions déjà attribué le récit au second jéhoviste, d'une manière indépendante et sans savoir qu'il y ferait allusion plus tard. De telles coïncidences sont bien de nature à confirmer notre division des sources.

Saül bat les Amalékites, mais il épargne leur roi et ce qu'il y avait de meilleur dans le butin. Samuel irrité va le trouver à *Guilgal* (où il avait été proclamé roi définitivement, XI, 14 s.) et lui déclare (au lieu même où il avait été proclamé roi) que Jéhovah l'a rejeté ; puis il met le roi Agag en pièces devant l'Eternel.

[1] Ce chiffre fait partie intégrante du système chronologique du second jéhoviste, comme nous le montrerons plus loin.

Peu après, il remplit sa *corne* d'huile, sur l'ordre de Jéhovah, et va oindre David à Bethléhem (XVI, 1-13).

Voilà un récit à peu près complet de l'histoire de Samuel et de Saül jusqu'à l'onction de David ; il y manque bien peu de chose. Les idées et le style sont bien les mêmes que dans les portions du livre des Juges que nous avons attribuées au second jéhoviste ; et les allusions de Jephté à des fragments du livre des Nombres, et de Samuel à un récit de l'Exode, que nous avions aussi attribués au second jéhoviste, nous montrent que ce document racontait l'histoire des Hébreux au moins depuis la sortie d'Egypte jusqu'à David.

Nous verrons qu'en réalité il remontait plus haut et descendait plus bas, mais il nous faut auparavant étudier les chapitres du premier livre de Samuel que nous avons provisoirement laissés de côté.

2° *Samuel et Saül d'après le premier jéhoviste et le second élohiste.*

Dans ces chapitres nous remarquons deux groupes, dont l'un se distingue par l'emploi constant du nom de *Jéhovah* (c'est l'histoire de l'enfance de Samuel, chap. I-III), et l'autre par l'emploi non moins constant du nom d'*Elohîm* (c'est le second récit de l'avènement de Saül, chapitres IX-XI, 11. Il faut en retrancher naturellement les fragments que nous avons attribués au second jéhoviste). Le premier (I-II, 11, 19-26 et chap. III) appartient, suivant toute vraisemblance, au premier jéhoviste. Quant au second, j'ai quelque peine à me figurer qu'on n'y ait pas reconnu depuis longtemps le second élohiste. Le nom distinctif *Elohîm* y est pourtant assez fréquent[1]. Il est vrai que celui de *Jéhovah* s'y lit aussi quelquefois (IX, 15-17 ; X, 1), mais dans des fragments qui rentrent si mal dans le récit principal qu'il serait facile de reconnaître leur origine étrangère quand

[1] IX, 9, 27 ; X, 3, 5, 7, 9, 10 ; XI, 6. Cf. aussi X, 7 à Jug. IX, 33 : Fais ce que ta main trouvera.

même l'emploi de ce nom divin ne les signalerait pas à notre attention.

Ce second récit de l'avènement de Saül à la royauté se compose en réalité des fragments suivants : IX, 1-14, 18-27 ; X, 2-7, 9-16 ; XI, 1-11 :

Saül, à la recherche des ânesses de son père, va trouver Samuel, qui l'envoie à *Guibeat-Elohîm* (coteau de Dieu), où dans la compagnie des prophètes il est saisi par l'esprit de *Dieu ;* puis il rentre chez lui[1], mais il ne dit rien à sa famille. Peu après, les gens de Jabès de Galaad assiégés par les Ammonites envoient demander du secours aux Israélites de l'ouest du Jourdain. Leurs messagers arrivent à *Guibea de Saül.* Saül, qui revenait des champs, accomplit (comme un prophète) une action symbolique, qui a pour effet de rassembler autour de lui une armée, avec laquelle il délivre la ville de Jabès.

Tout ce récit ne présente que deux fois *Jéhovah* (X, 6 et XI, 7), tandis qu'on y lit huit fois *Elohîm ;* et la comparaison de X, 10, XI, 6 et XVIII, 10 montre clairement que dans le premier de ces deux passages le texte primitif devait porter *Elohîm.* Quant au second, nous avons dit plus haut qu'il peut provenir du récit second jéhoviste du même événement ; ou bien on peut admettre une seconde erreur de copiste. Quoi qu'il en soit, les signes du second élohiste sont si nombreux, non seulement dans ce récit, mais aussi dans les chapitres XIII et XIV, et ailleurs encore, que nous n'hésitons pas à le lui attribuer.

Il en résulte que le récit de la prise et de la restitution de l'arche par les Philistins (chap. IV-VII, 1), où ces deux noms divins alternent fréquemment, doit provenir de la combinaison du second élohiste avec un jéhoviste, probablement avec le premier. Nous ne voulons pas essayer ici la distinction de ces deux récits, qui offre les plus grandes difficultés ; nous nous bornons à constater qu'ils racontaient l'un et l'autre à peu près la même chose, que, d'après l'un et l'autre, l'arche fut établie à *Guibea,* après qu'elle eut été rendue par les Philistins, car c'est un texte jéhoviste qui nous le dit (VII, 1), et nous

[1] IX, 13. Lisez הביתה *à la maison,* au lieu de הבמה *au haut lieu.*

avons vu que, dans le récit second élohiste de l'avènement de Saül, le centre du culte est en effet à *Guibeat-Elohîm* (au coteau de Dieu) (X, 5, 10) [1].

Mais le premier jéhoviste raconte, lui aussi, comment Saül parvint à la royauté, et son récit tranche tellement sur celui du second élohiste, dans lequel il est dispersé, qu'il est étonnant qu'on ne l'ait pas clairement aperçu. Il y manque quelque chose au début, mais il est facile d'en restituer le sens d'après IX, 15-17. Le voici :

Vingt ans après la restitution de l'arche [les Israélites sont de nouveau attaqués par les Philistins] (VII, 2 *a*). L'Eternel révèle à Samuel que le lendemain un homme du pays de Benjamin viendra vers lui, et il lui ordonne de l'oindre pour *chef* sur son peuple. C'est lui qui délivrera le peuple de l'Eternel de la main des *Philistins*. Quand Samuel voit Saül, l'Eternel lui fait connaître que c'est l'homme dont il lui a parlé (IX, 15-17, excepté « un jour avant que Saül vînt, » qui doit être une addition du compilateur). Samuel prend la *fiole* d'huile, oint Saül pour *chef* (X, 1) et lui ordonne de descendre à Guilgal et de l'attendre là pendant sept jours, jusqu'à ce qu'il vienne offrir des sacrifices, et lui dire ce qu'il doit faire (v. 8).

S'il y a quelque chose de clair au monde, c'est que la portion du chap. XIII où nous voyons Saül à *Guilgal, attendant Samuel pendant sept jours*, puis se décidant à offrir les sacrifices parce que les *Philistins* se rassemblent à Micmas, et où Samuel, survenant tout à coup, lui déclare qu'il a agi d'une manière insensée, que Jéhovah établit à sa place un homme selon son cœur pour être *chef sur son peuple* (XIII, 5-14), est la continuation des fragments des chap. IX et X que nous venons de résumer.

Seulement, pour pouvoir combiner ce récit avec celui du second élohiste, qui raconte aussi une victoire de Saül sur les Philistins, le compilateur a été obligé d'apporter quelques légères modifications au texte du premier jéhoviste. D'abord il a réservé pour le chap. XIII la description de l'attaque des Phi-

[1] Il en résulte que ce Guibea est identique au Mitspa du second jéhoviste. A peu près comme Genabum-Orléans.

listins (v. 5-7 *a*) qui devait, chez cet auteur, motiver le choix de Saül (cf. IX, 15-17). Ensuite le premier jéhoviste, à la suite de X, 8, devait nécessairement dire que Saül descendit à Guilgal, comme Samuel le lui avait commandé ; et il n'y descendit pas seul évidemment. Pourquoi ces sept jours d'attente, qui paraissent arbitraires dans le texte actuel ? C'est qu'il fallait donner au peuple, aux guerriers le temps de se réunir auprès de Saül à Guilgal, avant d'offrir les sacrifices et de marcher à l'ennemi. Je crois donc qu'à la suite de l'ordre de Samuel (X, 1 et 8) devait venir immédiatement XIII, 4 *b* et 7 δ-14 : « Et le peuple fut convoqué à suivre Saül à Guilgal ; et tout le peuple le suivit avec empressement [1]. Et il attendit sept jours, » etc.

Voici donc, en résumé, le récit premier jéhoviste de l'élection de Saül, suivie de sa rejection immédiate :

Vingt ans après la restitution de l'arche (VII, 2 *a*), les Philistins, *nombreux comme le sable qui est au bord de la mer*, viennent camper à Micmas, *devant* [2] Beth-aven ; les Israélites fuient épouvantés (XIII, 5 et 6). Mais l'Eternel ordonne à Samuel d'oindre Saül (IX, 15-17). Samuel obéit et dit à Saül de descendre à Guilgal et de l'attendre sept jours (X, 1 et 8). Le peuple, convoqué, y descend à sa suite. On attend sept jours, mais voyant que le peuple se disperse, Saül offre l'holocauste. Samuel arrive et lui dit : *Qu'as-tu fait* [3] *?*.. Saül essaie de se justifier, mais Samuel lui déclare que Jéhovah a choisi à sa place un homme selon son cœur, et il s'en va (XIII, 4 *b*, 7 δ-15 α).

Après le départ de Samuel, Saül attaque les Philistins et les met en déroute. Mais cette victoire étant racontée aussi par le second élohiste, le compilateur a réuni les deux récits en un seul.

L'existence de deux sources différentes dans les chap. XIII et XIV résulte de l'alternance des deux noms divins et du fait

[1] Et non *tremblait derrière lui !*... cf. XVI, 4; XXI, 2; Osée XI, 10 et 11, cf. III, 5. Les mots « Et Saül était encore à Guilgal » (v. 7) sont une addition du compilateur ou une modification du texte du premier jéhoviste qui pouvait porter : Et Saül descendit à Guilgal.

[2] Cf. Gen. II, 14; IV, 16 (premier jéhov.).

[3] Cf. Gen. IV, 10; III, 13 (premier jéhov.).

qu'à la suite de la victoire une faute du peuple est racontée avec le nom de *Jéhovah* et une faute de Jonathan avec le nom d'*Elohîm*. Observons aussi que le *poste* des Philistins battus par Jonathan est appelé d'abord נציב (XIII, 3, 4), puis מצב (v. 23, XIV, 1-15) et que les deux épisodes racontés dans ces deux textes n'en font qu'un en réalité [1].

Comme nous avons attribué les v. 4 *b*-15 *a* du chap. XIII au premier jéhoviste, il en résulte que les versets précédents (2-4 *a*) sont du second élohiste. Et en effet ils se rattachent fort bien au récit de la délivrance de Jabès de Galaad (XI, 1-11). A la suite de ce brillant fait d'armes, Saül choisit trois mille hommes parmi ceux qui l'avaient accompagné et *renvoya le reste*. Il s'établit avec deux mille à Micmas et dans la montagne de Béthel, et Jonathan avec mille à Guibea de Benjamin. Jonathan bat le poste (נציב) philistin de *Guèba*. Saül convoque les *Hébreux* à son de trompe ; mais les *Hébreux* effrayés fuient au delà du Jourdain (XIII, 2-4 *a*, 7 *a*).

Nous voyons par là que Saül et Jonathan avaient avec eux trois mille hommes; nous laissons donc au jéhoviste un texte qui ne parle que de six cents hommes réunis autour de Saül (v. 15) ; mais les versets suivants (16-22) où *Saül et Jonathan* sont à *Guèba*, c'est-à-dire à l'endroit même où Jonathan a battu les Philistins et où il est encore question des *Hébreux*, doivent être du second élohiste. — Nous laissons de nouveau l'épisode de la défaite du *poste* philistin par Jonathan et son écuyer (XIII, 23-XIV, 17), comme parallèle et identique au fait d'armes raconté au début par le second élohiste (XIII, 3), et nous trouvons immédiatement après des textes caractérisés par l'emploi fréquent d'*Elohîm* (XIV, 18-22, 24-31, 36-46) et où le prêtre *Akhiyah* joue un grand rôle. Nous en concluons que le v. 3 *a*, qui parle aussi de ce personnage, provient essentiellement du second élohiste, et nous reconstituons ainsi son récit de la victoire sur les Philistins : XIII, 2-4 *a*, 7 *a*, 16-22 ; XIV, 3 *a*, 18-22 (sauf 20 *a*), 24 *b*-31 *a*, 36-46.

[1] Cela est d'autant plus évident que le second est appelé la *première défaite* que Jonathan infligea aux Philistins (XIV, 14). — Disons cependant que le premier de ces mots peut aussi se traduire par *préfet*.

Jonathan bat le poste des Philistins à Guèba. Saül fait proclamer la chose à son de trompe, mais les *Hébreux* s'enfuient au delà du Jourdain. Les Philistins ravagent la contrée. Les *Hébreux* étaient sans armes. Akhiyah, fils d'Ahitoub, portait alors l'éphod. Saül lui ordonne de faire avancer l'arche de *Dieu;* mais au moment où il allait le faire, un tumulte s'élève dans le camp des Philistins, qui sont mis en fuite par les *Hébreux*. Saül maudit quiconque mangera quoi que ce soit jusqu'au soir; Jonathan, qui ne l'avait pas entendu, goûte un peu de miel en traversant la forêt, et quand il apprend la défense qui a été faite, blâme son père. Les Philistins furent battus de Micmas jusqu'à *Ayalon*. Saül propose de les poursuivre pendant la nuit; mais, sur la demande du prêtre, on interroge *Dieu*, qui ne répond pas. On tire au sort pour savoir qui a péché; Jonathan est désigné, mais le peuple s'oppose à ce qu'il soit mis à mort [1].

Voici maintenant le récit parallèle du premier jéhoviste : XIII, 15 *b*, 23; XIV, 1, 2, 3 *b*-17, 20 *a*, 23, 24 *a*, 31 *b*-35 :

Après le départ de Samuel, Saül passe en revue ses guerriers, qui étaient au nombre d'environ six cents (tandis qu'il en avait trois mille d'après l'autre source) et se dirige vers un poste de Philistins, vers le défilé de Micmas. Jonathan et son écuyer y jettent l'épouvante. L'absence de ces deux guerriers est remarquée; tout le peuple s'élance à l'ennemi; *Jéhovah* délivra Israël en ce jour-là, et l'on poursuivit les Philistins jusqu'au delà de Beth-aven (vers le nord; tandis que, d'après l'autre source, on les poursuivit jusqu'à Ayalon, à l'ouest). Le peuple, fatigué, tua du bétail et mangea la viande avec le sang. Saül s'opposa à ce péché contre *Jéhovah* et construisit avec une grande pierre un autel à Jéhovah, pareil à ceux dont il est question dans le Dodécalogue (Ex. XX, 25), c'est-à-dire dans un texte de loi unique et que nous avons attribué précédemment au premier jéhoviste.

Le résumé du règne de Saül, qui vient à la suite de la défaite des Philistins (XIV, 47-52) et qui lui attribue des victoires sur

[1] Le nom de Jéhovah, aux v. 3, 39, 41 et 45, doit provenir de légères additions du compilateur.

tous les peuples voisins et même sur les rois de Tsoba, est certainement aussi du second élohiste. Les derniers mots : « Tout homme fort et vaillant que Saül voyait, il le prenait près de lui, » ont évidemment pour but de préparer un nouveau récit, celui de la venue de David à la cour de Saül.

3° *Saül et David d'après les trois sources.*

La venue de David à la cour de Saül est racontée aussi de deux manières fort différentes. D'après la première, Saül, agité par un mauvais esprit de Jéhovah ou de Dieu, ordonna de chercher quelqu'un qui sût bien jouer de la harpe ; on lui amena David, *homme de guerre*, parlant bien, etc. ; Saül l'*aima beaucoup et David devint son écuyer* (XVI, 14-23). D'après le récit qui vient à la suite de celui-ci, au contraire, David vient un jour apporter des provisions à ses frères, qui combattaient dans l'armée de Saül contre les Philistins ; là il entend dire que le roi donnera sa fille à celui qui tuera Goliat. Il offre de se mesurer avec le Philistin. Saul informé mande ce jeune homme auprès de lui. David tue Goliat et apporte sa tête à Jérusalem. Or à ce moment-là *Saül ignorait encore qui était ce jeune homme.* Il le demande à Abner, qui ne le sait pas davantage. Abner l'amène au roi. Jonathan et David se lient d'une étroite amitié. (XVII, 12 - XVIII, 5.) Ces deux récits proviennent manifestement de deux sources différentes.

Mais le premier lui-même provient de deux sources, dont l'une dit *Elohîm* et l'autre *Jéhovah*. Nous avons vu que le dernier verset du chapitre XIV (second élohiste) a pour but de préparer le récit de la venue de David à la cour de Saül. Quand nous rencontrons un peu plus loin plusieurs fois le nom d'*Elohîm* dans un récit de l'entrée de David au service de Saül, il est donc tout naturel d'en attribuer une partie au second élohiste, quoique la division ne puisse pas être faite, du moins au début, avec certitude. D'autant plus que divers détails du récit du combat avec Goliat se concilient difficilement avec le récit principal, qui appartient clairement à l'un des deux jéhovistes.

Voici comment le récit du second élohiste nous paraît devoir être reconstitué : XVI, 15-23 en partie ; XVII, 1-11, 16, 32, 48δ, 50*a*, 51*b*-53 ; XVIII, 6-11 ; XXI, 11-16 ; XXII, 3, 4 ; XXIII, 14 :

Saül, agité par un mauvais esprit de *Dieu*, fait chercher quelqu'un qui sache jouer de la harpe. On lui amène David, fils d'Isaï, qui était aussi un vaillant homme de guerre. Quand l'esprit de *Dieu* était sur Saül, David prenait sa harpe et Saül était soulagé. — Les Philistins attaquent Israël ; Goliat s'avance et provoque les Israélites ; Saül et tout Israël tremblent. Mais David dit à Saül : Qu'on n'ait pas peur de *lui*. Il court à la rencontre du Philistin et le tue. Les Philistins fuient et sont poursuivis jusqu'aux portes d'Ekron. Au retour de l'armée, les femmes vont à sa rencontre en chantant : « Saül a tué ses mille et David ses dix mille. » Saül en est irrité. Le lendemain, le mauvais *esprit de Dieu s'élance sur lui* (XVIII, 10 ; cf. X, 6, 10 ; XI, 6) ; il essaie deux fois de tuer avec sa lance David qui joue de la harpe pour le calmer, mais celui-ci évite le coup, et s'enfuit vers Akis, roi de Gath. — Le fragment XXI, 11-16, est la suite naturelle de XVIII, 6-11, auquel il fait allusion. — Chassé par le roi de Gath, David va demander asile pour son père et sa mère au roi de Moab, jusqu'à ce qu'il sache ce que *Dieu* fera pour lui. Et David demeura au désert ; Saül le chercha toute sa vie, mais *Dieu* ne le livra pas à son pouvoir.

Voilà un récit complet et parfaitement cohérent de l'histoire de David depuis le moment où il entre au service de Saül jusqu'à sa fuite et au delà.

Le second récit (jéhoviste) de l'entrée de David au service de Saül, celui que nous renonçons à dégager nettement du récit second élohiste, mais qui s'en distingue clairement par l'emploi assez fréquent du nom de *Jéhovah* (XVI, 14-22), est manifestement la continuation du récit second jéhoviste de l'onction de David par Samuel après sa rupture avec Saül à l'occasion de la guerre contre les Amalékites (XVI, 1-13) :

Après ces événements, l'esprit de *Jéhovah* se détourna de Saül et un mauvais esprit envoyé par *Jéhovah* le remplit d'épouvante. Saül ordonne qu'on lui amène un homme jouant bien (de la harpe). On lui amène David (XVI, 14, 17, 21 et 22).

Le second récit (jéhoviste également) de la défaite de Goliat,

au contraire, ne peut en aucune façon être attribué au second jéhoviste, pour bien des raisons, mais en particulier parce qu'il considère David comme le plus jeune de *quatre* frères (XVII, 13 et 14), tandis que le second jéhoviste a dit précédemment que David était le dernier des *huit fils* d'Isaï (XVI, 9-12). Le compilateur a essayé naturellement de voiler cette divergence en ajoutant, au chapitre XVII (v. 12), qu'Isaï avait huit fils ; mais il n'est pas parvenu à la cacher.

Nous laissons donc ce récit pour le premier jéhoviste et nous trouvons la continuation du document second jéhoviste au chapitre XVIII, versets 12-30 : Après avoir ainsi fait venir David à sa cour, Saül a bientôt peur de lui, parce que *Jéhovah est avec lui*, tandis qu'il s'est *retiré de Saül*. (v. 12 ; cf. XVI, 14, 18.) Pour l'éloigner de lui, il l'établit chef de mille. David réussit dans toutes ses entreprises et *Jéhovah est avec lui*. Pour se débarrasser de lui, Saül lui offre successivement ses deux filles, à la condition qu'il fera la guerre aux Philistins et dans l'espoir qu'il y périra. La première est donnée à un autre, mais il obtient la seconde, Mical, après avoir tué deux cents Philistins ; et Saül voit que *Jéhovah est avec David*.

Le chapitre XIX est la continuation naturelle de ce récit : Saül parle de faire mourir David ; mais son fils Jonathan, qui l'aimait beaucoup, le prévint et le défendit auprès de son père, qui jura par Jéhovah de ne pas le mettre à mort. Mais à la suite d'une victoire remportée par David sur les Philistins, le *mauvais esprit de Jéhovah* saisit Saül : il cherche à tuer David avec sa lance pendant qu'il joue (de la harpe) devant lui. David s'enfuit.

Mical facilite sa fuite. Il se retire *auprès de Samuel* à Rama. Ils vont ensemble à Nâyôth, près de Rama, où il y avait une école de prophètes. Saül y envoie par trois fois des hommes chargés de prendre David, mais l'esprit de Dieu les saisit. Il y va lui-même, l'esprit de Dieu le saisit aussi. De là le proverbe : Saül est-il aussi parmi les prophètes ? auquel le second élohiste a déjà donné une origine un peu différente (X, 12), de sorte que l'emploi accidentel du nom d'*Elohîm* (XIX, 21, 23) ne prouve rien en faveur de cet auteur. — La mention de Mical montre que le chapitre XIX est la suite de XVIII, 17-30 ; et il

est tout naturel, dans le second jéhoviste, que David se réfugie auprès du prophète qui l'avait oint roi (Chap. XVI).

D'après cet auteur, David resta près de Samuel jusqu'à la mort de celui-ci ; puis il descendit au désert de Paran (XXV, 1).

Voilà encore un récit parfaitement cohérent et complet de l'histoire de David pour la même période.

Après avoir ainsi reconstitué ces deux récits, celui du second élohiste et celui du second jéhoviste, nous n'avons qu'à résumer les fragments qui restent et à montrer qu'ils forment, eux aussi, un récit cohérent ; ce sera nécessairement celui du premier jéhoviste. Il y manque probablement quelque chose au début, parce que, s'il amène David en présence de Saül d'une tout autre façon que le second élohiste et le second jéhoviste, il raconte, comme le premier de ces deux auteurs, le duel de David et de Goliat. Après avoir raconté l'un et l'autre la défaite des Philistins à Micmas (chap. XIII et XIV), ils racontaient aussi l'un et l'autre leur défaite près de Jérusalem (chap. XVII). Vaincus vers le nord, les Philistins essayèrent sans doute de prendre leur revanche en attaquant Saül par le sud. Le second élohiste racontant donc ici essentiellement la même chose que premier jéhoviste, le compilateur a dû omettre le début du récit de ce dernier et y introduire quelques modifications destinées à le fondre en quelque mesure avec les deux autres sources.

[Les Philistins, d'après le premier jéhoviste, étaient donc venus attaquer les Israélites dans le voisinage de Jérusalem.] Le père de David l'envoie porter des provisions à ses trois frères qui sont dans l'armée de Saül. Pendant qu'il est là, Goliat s'avance. David entend dire que le roi donnera sa fille à celui qui le vaincra. Il s'exprime de telle façon au sujet du Philistin que Saül désire le voir. Il le revêt de ses armes, mais David s'en dépouille et va à la rencontre de Goliat avec sa fronde ; il le frappe au front, lui coupe la tête, l'apporte à Jérusalem et met ses armes (non dans sa tente (v. 54) ; il n'en avait pas, mais) dans le Tabernacle (où nous les trouverons plus loin Cf. XXI, 10) : XVII, 12-14[1], 17-31, 33, 37-49, 51*a*, 54.

[1] Je considère comme des additions « celui-ci, » « il avait huit fils » (v. 12), verset 13*b* et 15. — Au v. 54 je retranche le suffixe du mot qui signifie *tente* ou *tabernacle*.

Saül ignorait encore qui était David. A son retour, Abner le présente au roi. Jonathan s'éprend d'une vive amitié pour David et traite alliance avec lui ; et Saül l'établit sur les hommes de guerre : XVII, 55-58 ; XVIII, 1-5.

Qui ne voit que XVIII, 1-4 (affection de Jonathan pour David) et XVIII, 5 (Saül établit David chef des gens de guerre) sont *parallèles* aux textes où le second jéhoviste dit la même chose (XIX, 1; XVIII, 13-16)? Comment David aurait-il pu être établi chef de mille hommes seulement (XVIII, 13) s'il avait été déjà institué chef des gens de guerre en général (v. 5)?

De même, le chapitre XX, qui raconte la fuite de David, est manifestement parallèle au chapitre XIX, où le second jéhoviste, et à XVIII, 6-11, où le second élohiste racontent la même chose. Seulement, pour que David pût s'enfuir une seconde, ou plutôt une troisième fois, il a fallu ajouter au début du chapitre XX qu'il avait quitté l'endroit où il s'était réfugié, d'après le second jéhoviste (cf. chap. XIX). Et pourquoi s'enfuit-il de Nâyôth, où il n'a rien à craindre et où il se trouve encore au moment de la mort de Samuel (XXV, 1)? Pour revenir dans le voisinage de Saül se plaindre à Jonathan des desseins meurtriers de son père !... Mais à part le début du verset 1, tout le reste du chapitre est certainement du premier jéhoviste, puisque les deux autres sources ont déjà leur récit de la fuite de David.

A la suite de XVIII, 1-5, cet auteur devait raconter que Saül donna sa fille à David, puisqu'il l'avait promis (cf. XVII, 25), et dire que Saül ne tarda pas à devenir jaloux de sa popularité et de ses succès. Peut-être les v. 27 *b*-29 du chap. XVIII proviennent-ils autant de lui que du second jéhoviste. En tout cas, au chap. XX le premier jéhoviste raconte la fuite de David.

Dans sa fuite David passe à Nob (?), où se trouvait l'arche, et le sacrificateur Akhimélek (identique à l'Akhiyah du second élohiste (chap. XIV), lui donne du pain et l'épée de Goliat (XXI, 1-10), que David, on s'en souvient, avait *déposée dans le Tabernacle* (cf. XVII, 54). Ces deux textes appartiennent donc bien au même document.

Mais comment l'arche se trouvait-elle à Nob (au nord de Jérusalem), puisqu'elle avait été rapportée à Guibea, d'après

notre auteur (VII, 1) aussi bien que d'après le second élohiste (X, 5, 10), et puisque c'est de Guibea que David la transportera plus tard à Jérusalem (2 Sam. VI, 3)? Faut-il croire que dans deux passages perdus il était dit qu'elle avait été transportée à Nob sur l'ordre de Saül, puis de nouveau à Guibea? Quelle supposition invraisemblable ! Et puis, pourquoi cette double translation, et en si peu de temps? Le fragment XXI, 1-10 proviendrait-il d'une autre source ? Mais tout indique qu'il est la continuation du chap. XX et du récit jéhoviste de la défaite de Goliat. Je ne vois qu'un moyen de résoudre la difficulté, c'est d'admettre que le texte primitif portait *Guibea* ou *Guèba* au lieu de *Nob* (dans XXI, 1 et dans XXII, 9, 11, 19). La différence entre les deux noms n'est pas très grande, et le texte des livres de Samuel est si altéré qu'une telle correction n'a rien d'invraisemblable. Faisons observer aussi qu'un des frères de David est appelé tantôt Shamma (1 Sam. XVI, 9; XVII, 13, tantôt Shimea (2 Sam. XIII, 3, 32) et que la ville de Bala est identique à Baala (Jos. XIX, 3). On voit par là que le *aïn* a pu disparaître; quant au ל, il a pu facilement être confondu avec un נ.

En quittant le prêtre Akhimélek David se rendit à la caverne (?) ou plutôt à la forteresse d'Adoullam (cf. v. 5); ses parents et toute sorte de gens sans aveu l'y rejoignirent, au nombre de quatre cents. Mais le prophète Gad lui ordonne de se rendre sur le territoire de Juda (XXII, 1, 2, 5).

Saül se plaint qu'on ne l'ait pas averti de l'*alliance* qui existait entre son fils et le fils d'Isaï. Doëg l'édomite raconte qu'il a vu David à Nob (Guibea) et qu'Akhimélek lui a donné des provisions de voyage et l'épée de Goliat. Saül irrité fait massacrer les prêtres. Abiathar seul échappe au carnage et rejoint David (XXII, 6-23). Inutile de prouver que ce fragment est la suite de XXI, 1-10 et du récit jéhoviste du combat avec Goliat.

Les chap. XXIII-XXV et le chap. XXVII appartiennent aussi, à notre avis, au même document. Ils contiennent le récit des aventures de David jusqu'au moment où la persécution de Saül le force à se retirer chez le roi de Gath, Akis, fils de Maok. — Il faut seulement en retrancher XXIII, 14 et XXV, 1, que nous

avons attribués, le premier au second élohiste, le second au second jéhoviste.

Le second jéhoviste raconte aussi, mais plus brièvement, les aventures de David, au chap. XXVI, qui est manifestement parallèle à XXIII, 19 et suiv. Au lieu d'épargner Saül dans une caverne, David l'épargne au milieu de son camp; mais, à part cela, les deux récits sont semblables. Cf. en particulier XXIV, 15 à XXVI, 20.

Seulement, tandis que, d'après le premier jéhoviste, David finit par se réfugier chez Akis, qui lui donna la ville de Tsiklag (chap. XXVII), le second ne dit rien de pareil.

4° *Mort de Saül d'après les deux jéhovistes.*

Dans le récit de la bataille où périt Saül, les deux jéhovistes sont faciles à distinguer, le premier à la mention d'Akis, roi de Gath, chez qui David s'était réfugié, à celle d'Abiathar, etc., le second à l'allusion à la guerre contre les Amalékites (XXVIII, 17 ss.).

Voici le récit du premier jéhoviste : XXVIII, 1 et 2; XXIX, 1-4 [1], 6-11, XXX ; 2 Sam. I-II, 4 *a* :

Les Philistins se préparant à attaquer Israël, *Akis prévient David* qu'il devra marcher avec lui. Les Philistins se réunissent à *Apheq* (cf. IV, 1, et aussi VII, 12), et les Israélites près de la *source de Jizreel*. David arrive avec Akis, mais les autres chefs philistins exigent qu'il s'en aille. Après son départ, les Philistins montent à *Jizreel*. De retour à *Tsiklag*, David trouve la ville pillée par les Amalékites, qui ont emmené *ses deux femmes* [2] avec les autres et avec les enfants. Il ordonne à *Abiathar* de consulter Jéhovah par l'*éphod*. Il part avec *ses six cents hommes* [3] à la poursuite des Amalékites, ramène tout ce qu'ils avaient pris et envoie une part du butin à tous ses amis dans la tribu de Juda. Trois jours après, un fuyard lui apprend la mort de Saül et de Jonathan sur la montagne de

[1] Je considère le v. 5 comme une addition, empruntée à XXI, 12 et XVIII, 3.

[2] Cf. XXV, XXVII, 3. — [3] Cf. XXIII, 13, XXVII, 2.

Guilboa. David le fait mettre à mort, pour avoir ôté la vie à Saül ; puis il prononce la belle élégie que tout le monde connaît et que l'auteur avait empruntée au livre du Juste, comme le fragment poétique cité par lui dans le livre de Josué (X, 12 s.). David *consulte encore Jéhovah* pour savoir s'il doit monter en Juda, et sur une réponse affirmative, il va s'établir à Hébron, où les habitants de Juda l'oignent pour roi.

Voici maintenant le récit du second jéhoviste : XXVIII, 3-25, XXXI ; 2 Sam. II, 4 *b*-7 *a*. On verra qu'il diffère assez sensiblement du premier :

Les Philistins se rassemblent à *Shounem* et les Israélites à *Guilboa*. Saül, effrayé, va consulter la pythonisse d'En-Dor. L'ombre de Samuel lui apparaît et lui déclare que la menace qu'il lui a adressée jadis, à l'occasion de la *guerre contre les Amalékites*, va s'accomplir : qu'il mourra le lendemain, lui et *ses fils*. [Le lendemain] les Philistins tuent sur la montagne de *Guilboa les trois fils* de Saül. Se voyant sur le point d'être pris par les ennemis, Saül se jette sur son épée ; son écuyer fait de même et meurt avec lui. Le corps de Saül fut pendu à la muraille de Beth-shan ; mais les habitants de *Jabès de Galaad* (que Saül avait jadis délivrés, d'après cet auteur, aussi bien que d'après le second élohiste : chap. XI) vinrent de nuit, emportèrent les cadavres de Saül et de ses fils, aùxquels ils donnèrent une sépulture honorable. Quand David l'apprit (sans doute dans le sud de Juda, cf. chap. XXVI), il envoya féliciter les habitants de Jabès de Galaad.

Que ce soient là deux récits distincts et jéhovistes l'un et l'autre, c'est ce qu'il serait difficile de contester. L'allusion à la guerre de Saül contre les Amalékites (1 Sam. XV), dont le récit fait lui-même allusion à Ex. XVII, 8-16, montre que le document second jéhoviste s'étendait au moins de la sortie d'Egypte à la mort de Saül. Mais nous allons le retrouver encore dans l'histoire des règnes de David et de Salomon.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Quatrième livraison.

Usteri : Initia Zwinglii. Contributions à l'histoire des études de Zwingli et de son développement spirituel dans les temps qui ont précédé ses débuts dans la carrière de réformateur. — *A. Dorner :* L'Eglise et l'Etat d'après Occam. — *Vogt :* Le divorce d'Henri VIII. — *Le même :* Les *loci* de Mélanchthon. — Bulletin.

Theologische Studien aus Würtemberg

Troisième livraison.

H. Ad. Köstlin (à Friedberg) : La notion du ministère ecclésiastique. (Suite.) — *Weiss* (à Tubingue) : La science dans sa phase actuelle et la théologie. Second article.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.

Troisième livraison.

publiée à l'occasion de l'inauguration du monument de Zwingli, le 25 août 1885, et ornée d'une gravure représentant la statue du réformateur, récemment érigée à Zurich.

P. Schweizer, archiviste à Zurich : Le sort des biens des couvents zuricois à l'époque de la Réformation. — *Fréd. Trechsel* † : Une variante énigmatique du « mandat » bernois dit de Saint-Guy et Saint-Modeste (15 juin 1523). — *P. Schweizer :* Les autographes de Zwingli conservés aux archives de l'Etat de Zurich, avec un appendice : lettre inédite de Zwingli à Osw. Myconius, du 26 août 1522. — *Herm. Escher :* Les autographes de Zwingli de la bibliothèque municipale et de la bibliothèque cantonale de Zurich. — *R. Flaigg :* Littérature moderne sur Zwingli. — *G. Joss :* Un sermon de Chrysostome. (Fin.) — Autographes de Zwingli appartenant à des particuliers, I.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Juillet.

Chr. E. Luthardt : Contributions à l'histoire de l'éthique avant l'ère chrétienne. Morale populaire grecque. I. La base homérique. II. La phase de la réflexion dans la gnomique morale. — *Ad. Zahn* (Stuttgart) : Les rachetés de la terre, Apoc. XIV, 3. — *Hauck* (Erlangen) : Les « Instructions » attribuées à S. Colomban. — *M. Wagner* (Sondershausen) : La notion de l'Eglise invisible, son fondement scripturaire et son importance pour la vie ecclésiastique. — *Théod. Hach* (Lubeck) : L'iconographie de l'Annonciation à la sainte Vierge. — Lettre inédite de Mélanchthon, communiquée par *M. A. Doleschall* (Budapest).

Août.

Luthardt : Suite III : La morale hellénique à son apogée (chez les poètes dramatiques, les historiens et les orateurs). IV. Commencements de la décadence dans l'âge de la critique subjective. — *Rich. Schenk* (Aschersleben) : La prétendue doctrine du Pasteur d'Hermas touchant le mérite surérogatoire. — *Wilh. Vogt :* Deux prédicants laïques de la haute Souabe : I. Sébastien Lotzer. — *Théod. Hach :* L'iconographie de l'Annonciation. (Suite.) — *Franz Schnedermann* (Leutzsch) : Une tâche religieuse des beaux-arts. — Lettres inédites de Mélanchthon, communiquées par *G. Burchwald* (Zwickau).

Beweis des Glaubens.

Juillet.

Krummel : La nouvelle version anglaise de la Bible. — *C. A. Wilkens :* Karl Otfried Müller, un philologue de l'école historique. — *R. Bendixen :* Beck comme apologiste. (Fin.) — *K. Müller :* Réflexion sur les « Remarques concernant le récit biblique de la création » de M. Buff, dans la livraison de janvier. — Mélanges apologétiques.

Août.

Engelhardt : Juste appréciation des institutions de l'Ancien Testament. — *Wilkens :* K. O. Müller. (Suite.) — Mélanges.

Zeitschrift für praktische Theologie

Troisième livraison.

Krausz : La demande catéchétique, I. — *Gottschick :* Le culte du dimanche dans l'Eglise chrétienne du second au quatrième siècle. — *Thoma :* Explication pratique de l'évangile de Jean. (Suite.) — *Mehlhorn :* Matériaux pour servir à l'instruction biblique. — *Hülsmann* † : Allocutions scolaires, V. — *Bassermann :* Sermon sur Marc IV, 10-12. — *Sell :* Discours prononcé à l'occasion de la confirmation du prince héritier de Hesse-Darmstadt. — Bulletin.

Revue théologique (de Montauban)

Avril-juin.

C. Bruston : L'enseignement de Jésus-Christ sur la vie future. Rapport présenté à la conférence évangélique de Castres, le 24 octobre 1883. — *J. Monod :* La correspondance d'Adolphe Monod. — *J. Monod :* Notes homilétiques. La parabole du semeur, II. Le sol pierreux. — *C. Bois :* Revue de philosophie française. — *G. Chastand :* Les thèses de Paris. (1883-1884.)

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Année 1885, seconde moitié.

Dr *Morris Jastrow :* Abou Zakariya Iahya ben Davoud Haïyoug et ses deux écrits grammaticaux sur les verbes à consonnes faibles et les verbes à lettres doubles.— *R. Smend :* L'apocalyptique juive. Conférence académique.— *W. Böhme :* Le récit primitif de Jug. VI, 11-24 et XIII, 2-24 et sa parenté avec le document jéhoviste du Pentateuque. — *B. Stade :* Miscellanées. 10 : Remarques sur 2 Rois X-XIV ; — 11 : De quelle époque date le cantique Deut. XXXII, 1-42 ? — *John Taylor :* Osée IV, 4. — Extrait d'une lettre de M. *Jos. Derenbourg.* — Bibliographie.

Revue philosophique

Juillet.

H. Beaunis : L'expérimentation en psychologie par le somnambulisme provoqué. — *Ch. Secrétan :* La femme et le droit. — *H. Marion :* L'individu contre l'Etat, d'après Herbert Spencer.— *Pierre Gauthiez :* Sur la mort de Giordano Bruno.— Analyses et comptes rendus.— So-

ciété de psychologie physiologique, séances du 30 mars et 27 avril 1885 : Notes sur le hachich, par MM. E. Gley, Ch. Richet et P. Rondeau. Le raisonnement inconscient dans les localisations auditives, par M. G. Guéroult.

Août.

H. Beaunis : L'expérimentation par le somnambulisme. (Fin.) — *G. Lechalas :* Les comparaisons entre la peinture et la musique. — *Ch. Secrétan :* Evolution et liberté.— *Lombroso :* La fusion de la folie morale et du criminel-né. Réponse à M. Tarde. (Voir la Revue de juin.) — Réponse de M. *G. Tarde.* — *P. Tannery :* Revue générale. L'exégèse platonicienne. — Analyses, etc. — Revue des périodiques étrangers.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Arabische Grammatik. Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar von Dr A. Socin, ord. Professor an der Universität Tübingen. — Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1885. (Prix : 6 marcs.)

Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik, von Richard Adelbert Lipsius. — Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth, 1885. (Prix : 5 marcs.)

Kirchengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte. In Vorlesungen von Dr K.-R. Hagenbach, weiland ordentlicher Professor der Theologie in Basel. Vierte Auflage, herausgegeben und mit einem litterarisch-kritischen Anhang versehen von Dr F. Nippold, ordentlicher Professor der Theologie in Jena. — Leipzig, S. Hirzel. (Prix : 7 marcs.)

LA PAROUSIE

PAR

A. REVEL

Il a paru, l'année dernière, un ouvrage remarquable sur les doctrines eschatologiques du Nouveau Testament, sous ce titre développé : *The Parousia ; a critical study of the Scripture doctrines of Christ's second coming, His Reign as King, the Resurrection of the dead, and the general Judgment* (Portland, Maine, 1884, seconde édition ; in-12 de 394 pages). L'auteur, le docteur Israël Warren, s'est proposé de coordonner les faits fondamentaux de la *Parousie*, de la *Royauté de Christ*, de la *Résurrection* et du *Jugement ;* et il déclare, dans sa préface, avoir éprouvé une satisfaction intime en voyant que nombre de textes réputés désespérément obscurs venaient s'agencer d'eux-mêmes dans la structure de l'édifice et émerger en pleine lumière.

Nous avons éprouvé, en lisant ce volume, une rare jouissance ; et nous allons essayer de résumer à grands traits le développement de la nouvelle thèse eschatologique du docteur Warren.

I

La Parousie de Christ.

Le mot *Parousie* se rencontre vingt-quatre fois dans le Nouveau Testament et se rapporte dix-sept fois à la personne de Christ. Il dérive du verbe πάρειμι (adsum) qui se trouve employé vingt-deux fois pour exprimer l'idée de la présence per-

sonnelle. Il n'est donc pas douteux que le sens exact du mot *Parousie* est celui de *présence*, et non pas d'*avènement*. L'avènement est un fait initial, qui suppose le substantif ἔλευσις ; or ἔλευσις est un ἅπ. λεγ. (Act. VII, 52) qui désigne clairement le fait de l'incarnation. La Parousie, au contraire, est un fait permanent (« la présence de Christ ») qui, pour n'être pas d'une nature matérielle et tangible, n'en est pas moins aussi réel que l'existence même du Dieu-Esprit ; car Jésus a dit : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » ; et encore : « Voici, je suis avec vous tous les jours ». Ce qui n'est certainement pas une expression figurée, ni un jeu d'esprit.

Rien ne prouve mieux la confusion incroyable des idées, dans le domaine eschatologique, que l'obstination des traducteurs et des commentateurs à dénommer la Parousie « l'avènement de Christ », tandis que ce terme ne correspond à rien de semblable dans l'original. La faute de ce contre-sens énorme remonte à la Vulgate qui, sauf un petit nombre d'exceptions, traduit Παρουσία par le mot *adventus*, au lieu de *præsentia ;* et ce serait un thème de curieuses recherches que de déterminer jusqu'à quel point saint Jérôme aurait coupé court aux rêveries adventistes, s'il avait eu le bon esprit de laisser aux termes grecs leur vraie signification. Après avoir récité le « mea culpa », nous avons essayé, à notre tour, de substituer partout le mot « Présence » à celui d'« avènement » ; nous avons dû reconnaître que la traduction y gagne toujours en détermination et en clarté, et nous avons éprouvé une forte impression, comme si le ciel s'était tout à coup rapproché de la terre.

Comme prix de son abaissement, de ses souffrances et de sa mort ignominieuse sur la croix, Jésus a été couronné de gloire et d'honneur et s'est assis à la droite du trône de Dieu (Hébr. II, 9 ; XII, 2). Plus a été profonde son obéissance volontaire, plus a été grande son élévation (Philip. II, 6-11). Toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre (Math. XXVIII, 18 ; comp. XI, 27 ; Jean III, 35 ; 1 Cor. XV, 25-28 ; Eph. I, 20-22) ; ce qui constitue sa dignité suprême et complexe de Roi, de Législateur et de Juge (comp. Es. XXXIII,

22). Ces trois fonctions, quoique distinctes, sont inséparables ; et, dans leur union intime, elles sont transcendantes, car Christ les exerce pour donner la vie à ceux qui sont morts dans leurs fautes et dans leurs péchés, et pour étendre les bienfaits de la rédemption à l'homme tout entier, à la vie corporelle aussi bien qu'à la vie spirituelle. La régénération (nouvelle création, nouvelle naissance) est un relèvement spirituel d'entre les morts, relèvement que complète et parachève la résurrection. Telle est la puissance du Seigneur glorifié ; et sa Parousie, c'est-à-dire sa présence en ce monde, n'est pas autre chose que l'exercice continuel de cette puissance glorieuse et suprême qui réalise le plan de la rédemption et développe tous les fruits de l'incarnation du Fils de Dieu. Elle n'est pas un point dans l'espace du temps, mais elle embrasse une longue durée. Puisqu'il s'agit d'un fait permanent, la chose va de soi. Au cours de cette durée, nombre d'événements considérables doivent avoir lieu ; à savoir : l'établissement du nouveau Royaume des cieux (Math. XVI, 28 ; XXVI, 64) ; la destruction de Jérusalem et du temple (Math. XXIV, 27, 34) ; la vengeance de Dieu sur les persécuteurs des élus (Luc XVIII, 6, 7 ; Jacq. V, 7, 8) ; la destruction de l'Homme du péché (2 Thes. II, 8) ; l'épreuve et la récompense des fidèles (Apoc. ; épp. aux sept Eglises) ; la résurrection des morts (1 Cor. XV, 23) ; le jugement universel (2 Cor. V, 10 ; Math. XXV, 31-46) ; les nouveaux cieux et la nouvelle terre (Apoc. XXI, 1 ; comp. 2 Pier. III, 12,13). La Parousie n'est donc pas un acte isolé, mais une vaste période s'étendant depuis la fondation du royaume messianique jusqu'à la consommation finale ; et les événements qui en signalent le cours y sont renfermés (prépos. ἐν) comme autant de moments principaux. La Parousie est une ; elle ne se répète pas, elle est continue. Elle n'est pas un événement particulier et déterminé ; elle constitue toute une dispensation, le Règne de Christ, qui n'a de limites que celles du temps (1 Cor. XV, 24-26), « l'océan des âges » ; elle est l'histoire même du monde qui se déroule majestueusement à travers les siècles, dès le jour parfaitement déterminé où Christ est entré en possession de son règne.

Par suite, les verbes ἔρχομαι, ἥκω (« je viens, j'arrive ») s'emploient pour désigner les actes multiples par lesquels Christ exerce son pouvoir royal envers les siens et envers toute puissance hostile. Il vient sur les nuées pour manifester sa gloire et sa majesté divines, pour témoigner de sa grâce envers les uns et de sa sévérité envers les autres ; et il incombe à l'exégèse de déterminer, chaque fois, le mode et le but précis de ces manifestations. Ecartons soigneusement toute idée anthropomorphique ; n'oublions pas qu'il s'agit constamment d'un Etre divin en possession de l'omniprésence ; sachons dégager l'idée de l'image et n'allons pas transformer des symboles en apparitions matérielles et visibles. Tout comme les jugements divins sur l'ancienne Egypte (Esaïe XIX, 1) sont représentés par l'image de l'Eternel monté sur une nuée rapide, de même aussi le jugement de Christ sur la génération contemporaine (Math. XXVI, 64) est annoncé au sanhédrin comme la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel. Le Sanhédrin ne s'y est pas trompé ; il a vu, dans cette menace prophétique, l'affirmation solennelle de la divinité de Christ et d'un jugement qui n'appartient qu'à Dieu. Mais cette venue est un événement spécial, et non pas la Parousie elle-même ; car la Parousie renferme une foule d'actes semblables qui tous affirment la souveraineté de Christ sur le monde entier et sa continuelle intervention pour l'établissement de son règne, soit en nourrissant l'Eglise, en la purifiant et en la sanctifiant par sa Parole, soit en domptant les ennemis, soit en renversant les forteresses de l'esprit d'erreur et de mensonge. A le bien prendre, qu'est-ce que le second livre de saint Luc sinon le récit des actes accomplis par le Chef suprême de l'Eglise pour la conquête du monde ? La destruction du judaïsme et du paganisme et de toutes les puissances persécutrices, l'œuvre des missions, les réveils, — sont tout autant de démonstrations de l'action continue de Christ, autrement dit de sa Parousie.

Il est donc évident que le mot *avènement* et son prototype latin *adventus* ne sont pas les équivalents du mot grec παρουσία. La différence est radicale, comme entre une série d'actes suc-

cessifs et partiels et une durée indéfinie, entre une série de manifestations locales et une manière d'être universelle et permanente. Les formules *seconde venue* et *second avènement* n'auraient jamais vu le jour si l'Eglise s'était habituée à parler de la *Présence du Seigneur* comme étant la réalisation de ses espérances prochaines et lointaines; et l'on n'aurait éprouvé aucune difficulté à admettre que, pour la première génération des chrétiens, la Parousie était réellement proche et devait en même temps avoir une durée suffisante pour l'accomplissement graduel des promesses. Pourquoi ne pas revenir tout simplement à cette conception primitive qui était, pour les apôtres et les Eglises apostoliques, une source abondante et inépuisable d'activité, d'espérance et de sainte allégresse?

Le point de départ de l'eschatologie chrétienne nous est fourni par la question des disciples: « Quand cela arrivera-t-il, et quel sera le signe de la Parousie? » La réponse à cette question n'aurait pu être plus explicite ni plus détaillée. La date précise (le jour et l'heure) n'est, il est vrai, connue que de Dieu seul (Marc XIII, 32; comp. Act. I, 7); mais l'époque est parfaitement déterminée, et avec une clarté croissante (Math. IV, 17; X, 7, 23; XVI, 27,28; XXIV, 34): « La *génération contemporaine* ne passera point que tout cela n'arrive. » Tout cela, c'est-à-dire: l'enfantement douloureux d'un nouvel ordre de choses; l'évangélisation du monde entier alors connu; la grande tribulation juive et la destruction de Jérusalem et du temple; le signe du Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel, et le rassemblement des élus. Tout ce qui, en un mot, constitue les approches et les débuts de la Parousie aura lieu au vu et au su de la génération contemporaine des apôtres; et la Parousie se produira d'un bout à l'autre du monde, comme la lumière d'un éclair se fait voir partout instantanément.

Il n'y a pas d'expédient capable de faire plier ces textes, pas de subterfuge qui permette de les escamoter.

Sur les traces de leur maître, les apôtres ont constamment affirmé la proximité de la Parousie; et sur près de cent passages qui, dans les évangiles et dans les épîtres, contiennent

des allusions directes ou indirectes à ce grand sujet, il n'y en a pas un seul qui représente la Parousie comme éloignée et qui doive s'entendre d'une prophétie à longue échéance. Le témoignage du Nouveau Testament est clair et positif; il ne prête pas à l'équivoque, ne fait pas supposer un sens caché ou une réserve mentale, et n'autorise pas un ajournement à deux mille ans ou plus. Ce témoignage est cumulatif; c'est celui du Maître aussi bien que des disciples; il représente les espérances de tous les apôtres aussi bien que de toutes les Eglises; sauf la prédication de la croix, il n'est pas de vérité chrétienne aussi pleinement attestée que la proximité de la Parousie, et tous les chrétiens primitifs l'ont comprise de la même manière, ainsi que le reconnaissent la grande majorité des commentateers. Expliquerait-on par une erreur ce témoignage universel de l'âge apostolique? Qu'on essaye d'en effacer l'élément de la proximité de la Parousie; on effacera du même coup l'élément parénétique dont elle fait la force et la valeur; la solennité des exhortations de Christ, de Paul, de Jacques, de Pierre, sera détruite, et les motifs du courage, de l'espérance, de la joie et de la fidélité n'auront plus d'importance pratique. « Il vient », disaient d'un commun accord les apôtres; et ils présentaient la Parousie comme un fait très prochain, avec un redoublement d'insistance. Nous devrions dire à notre tour: « Il est venu »; Il est maintenant et dès longtemps assis sur son trône; Il règne, Il gouverne, Il juge, Il récompense un chacun selon ses œuvres; Il envoie ses anges pour exécuter sa volonté; Il dirige toutes choses par sa providence et les renouvelle par la force créatrice de son esprit. Dans cette conviction ferme que Jésus est présent partout, qu'Il n'abandonne rien au hasard, qu'Il soutient tout par sa parole puissante, nous ferions l'expérience de plus grandes choses; nous verrions le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme.

[A cet endroit, le docteur Warren qui a d'abord soigneusement examiné tous les textes, en les accompagnant de notes exégétiques, passe en revue les différents moyens que l'on a imaginés pour se défaire de cette proximité de la Parousie

attestée par les apôtres. Il y met une vivacité assaisonnée d'une pointe de malice.]

La méthode la plus commune consiste à faire usage du grand éteignoir 2 Pierre III, 8 (citation du psaume de Moïse) : « Devant le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. » D'où il suivrait que, pour apprécier les déclarations ayant la Parousie pour objet, il faut employer une mesure du temps surhumaine et divine. Point de vue légitime et sublime, s'il s'agissait de l'existence même de Dieu et de l'ensemble de ses œuvres et de ses desseins. Mais lorsque Dieu, pour notre instruction et pour notre affermissement, daigne employer un langage à notre portée, et répéter cent fois que la Parousie du Fils de l'homme est tout proche de la génération contemporaine des apôtres ; lorsque Christ lui-même affirme solennellement : « En vérité, je vous dis que cette génération ne passera point que tout cela n'arrive » ; que faut-il donc comprendre ? Qu'il a voulu parler au point de vue de l'éternité ? Cela reviendrait à dire : « Je n'entends pas être compris d'après le sens ordinaire et naturel des mots, mais d'après un sens secret et ineffable ; tout cela arrivera pendant cette génération, oui, en vérité ; mais par les mots *cette génération*, il vous faut entendre *x*, *y*, *z* » ! Le fait est que si le terme *génération* n'indique pas avec une précision mathématique le *jour* et l'*heure*, et s'il permet un écart de quelques années, il n'en est pas moins certain que les limites de cette courte période ne peuvent s'étendre à un espace de vingt siècles, ni même de deux, ni même d'un seul, mais se renferment dans un espace maximum de quarante ans.

Une autre méthode, qui ne manque pas de hardiesse, consiste à révoquer en doute la crédibilité des apôtres. Dans leur attente de la parousie, ils se sont trompés ; ils n'ont pas reproduit exactement l'enseignement du Seigneur ; ils l'ont mal traduit ; ils ne l'ont pas donné dans l'ordre primitif ; ou bien ils l'ont fait passer à travers le prisme de leur ardente imagination. Mais s'ils ont pu, tous ensemble, commettre de pareilles méprises sur un sujet d'importance majeure, comment invoquer leur témoignage sur d'autres sujets non moins importants ?

On dit que saint Paul, en particulier, a graduellement et sensiblement modifié son langage eschatologique, en passant des premières épîtres (les deux aux Thes.) aux grandes épîtres et de celles-ci aux épîtres de la captivité. Un jeune homme sans expérience peut éprouver le besoin de se corriger et de revenir sur ses opinions premières ; mais quant à saint Paul, il y a là une impossibilité psychologique. Toutes ses épîtres appartiennent à son âge mûr. Et en fait, les divers groupes de son recueil de lettres ne trahissent aucune hésitation ni aucune contradiction interne.

Une hypothèse monstrueuse. Le Seigneur aurait employé « à dessein » un langage équivoque, dans le but moral (!) d'exercer la vigilance de ses disciples. Ce procédé justifierait assez bien les railleries des moqueurs dont parle 2 Pierre III, 3.

Un moyen terme. Saint Paul n'entendait pas enseigner comme certaine, mais seulement comme possible, la proximité de la parousie : « Il se pourrait bien... peut-être... peut-être oui, peut-être non... » Nous voilà bien renseignés et dûment avertis! Là où saint Paul affirme une certitude, on le représente comme s'exprimant à mots couverts et sur le ton du doute, pour se ménager probablement une retraite ! L'erreur est la même si l'on suggère que l'apôtre ne voulait qu'exprimer son espérance et son ardent désir, et nullement annoncer la proximité d'un fait ; car saint Paul affirme et ne se borne pas à exprimer un vœu.

Un singulier anachronisme. La parousie est, pour tous les apôtres, un fait prochain, sans doute ; mais comme elle ne s'est réalisée ou accomplie dans aucun événement historique déterminé, elle doit être nécessairement l'objet d'une attente continuelle pour tous les âges. De quels textes bibliques résulte donc cette attitude expectante de tous les âges ? et que peut signifier cette imminence perpétuelle ? Si la parousie était imminente pour les apôtres, c'est qu'elle devait commencer « bientôt, dans peu de temps, dans si peu de temps que rien » (μικρὸν ὅσον ὅσον, Hébr. X, 37). Ou bien cette proximité était réelle, ou bien elle n'offre aucun sens plausible.

Dernière évasion. On a souvent recours à la fameuse théorie

du double sens : le sens apparent et le sens plus profond qu'aucuns dénomment « le sens prégnant de la prophétie. » Les innombrables extravagances, les énigmes, les rébus, les logogriphes enfantés par une certaine eschatologie, proviennent de la théorie du sens prégnant. Or il suffit d'observer que le Seigneur et ses disciples ne parlent jamais que d'*une* seule parousie. Il n'est donc pas question de voir double. Et l'on dirait volontiers avec certain personnage de Shakespeare (*Macbeth*, act. V°, sc. VII°) : « Puissent-ils ne plus être crus, ces jongleurs qui nous trompent avec des *mots à double sens ;* qui donnent à nos oreilles des paroles de promesses, et qui les démentent à nos espérances ! »

Passons maintenant aux objections. Il est impossible, dit-on, de concevoir que la destruction de Jérusalem soit un accomplissement de la parousie. Mais le Seigneur n'a pas parlé d'un « accomplissement ; » il n'a pas employé la formule ἕως ἂν πάντα ταῦτα πληρωθῇ, il a fait usage des mots ἕως ἂν γένηται, ce qui confirme précisément le sens que nous avons donné au terme de parousie. Quant au fait de la destruction de Jérusalem, ce n'est qu'un incident si l'on veut ; mais la chute de la théocratie juive, après une durée de seize cents ans, et l'avènement simultané d'une économie nouvelle, ne sont pas, dans l'histoire de l'humanité, de simples incidents. On ne saurait non plus transformer en objection le langage dont se sert Jésus dans Math. XXIV, 29-31 (« le soleil s'obscurcira... »), car il est évident que ce langage poétique et symbolique ne peut être interprété à la lettre et ne représente, sous de vives couleurs, que l'ébranlement et le changement des choses qui ont été faites pour un temps et qui doivent céder la place au royaume inébranlable (Hébr. XII, 25-29). On objecte, en second lieu, que la parousie devait amener à sa suite la résurrection des morts, le jugement, la fin du monde, etc. ; or tout cela n'ayant pas eu lieu du vivant des apôtres, la parousie elle-même n'a pu avoir lieu non plus. A quoi nous répondons que la parousie n'étant pas un point isolé dans l'espace du temps, mais la présence permanente de Christ, il s'ensuit qu'elle a réellement commencé, au temps des apôtres, par la chute de l'ancienne

théocratie, de sa ville sainte et de son temple, et qu'elle durera autant que le royaume messianique, jusqu'à sa complète et glorieuse réalisation dans la « nouvelle Jérusalem, » la Cité de Dieu ; durée suffisante pour la conquête spirituelle du monde, pour la résurrection et pour le jugement. L'objection, à première vue formidable, est donc entièrement dénuée de valeur ; car elle s'appuie sur une conception de la parousie absolument erronée. Veut-on invoquer la perpétuité de l'institution de la sainte cène, telle qu'elle résulte de 1 Cor. XI, 26 ? Les mots ἄχρις οὗ ἔλθῃ (la particule ἄν est de trop dans le texte), outre qu'ils affirment la proximité de la venue de Christ, n'impliquent nullement une cessation ; il est aisé de s'en convaincre en comparant Act. VII, 18; XXVII, 33 ; Rom. V, 13 ; 1 Cor. XV, 25 ; Gal. IV, 19 ; Apoc. II, 25. Il n'y a pas d'épître paulinienne qui insiste plus fréquemment sur la proximité de la parousie que la première aux Corinthiens. D'un bout à l'autre, l'exhortation la plus pressante à se montrer dignes de la vocation en Christ se résume constamment dans les mots : « Le Seigneur vient ; son jour est proche » (1 Cor. I, 8; III, 13; VI, 2; VII, 29-31) ; et à la fin de l'épître, c'est encore *Maran-atha* (XVI, 22). Sous la même impression de solennité, l'apôtre exhorte les fidèles de Corinthe à ne point faire de la sainte cène un grossier festin, mais un mémorial sacré de la mort du Sauveur. Qu'y a-t-il là de contraire à la perpétuité de l'institution pour tous les chrétiens? Saint Paul, dans son ardente sollicitude, veut préparer l'Eglise de Corinthe à bien comprendre la gravité des circonstances ; « le temps est court... la figure de ce monde passe » (VII, *l. c.*)... « je dis cela pour vous porter à vous attacher au Seigneur » (VII, 35). On prétend que la venue de Christ devait être corporelle et visible, et que par conséquent la parousie appartient encore à l'avenir. Or affirmer n'est pas prouver ; et sous cette affirmation se cache une erreur grossière, la présence personnelle de Jésus glorifié étant tout autre chose qu'une réapparition corporelle et visible aux yeux de la chair. La visibilité matérielle n'est pas une condition de la personnalité ; car autrement il faudrait mettre en doute la personnalité

de Dieu lui-même, que nul homme n'a vu ni ne peut voir. Là-dessus, on nous renvoie au passage Act. I, 11 ; et il faut avouer que la plupart des versions et des commentaires favorisent l'idée d'un retour visible de Christ. Mais ne serait-ce pas une inadvertance ? Le sens du passage dépend des mots ὃν τρόπον, qui se lisent également dans Math. XXIII, 37 et Luc XIII, 34 (« *comme* une poule rassemble sa couvée sous ses ailes »), dans Act. VII, 28 (« veux-tu me tuer, *comme* tu as tué, hier l'Egyptien ? ») et dans 2 Tim. III, 8 (« *de même que* Jannès et Jambrès s'opposèrent à Moïse »). Nous avons par là même la clef du passage en question ; il s'agit, non pas d'un rapport d'identité matérielle et formelle, ou de la répétition du mode, mais d'une ressemblance de fait. Or le fait du retour de Christ sur les nuées rentre dans la série des signes précurseurs de la parousie, ainsi qu'il l'a déclaré lui-même à ses disciples (Math. XXIV, 30) et au sanhédrin (Math. XXVI, 64) ; et nous avons vu déjà ce que ces mots expriment : une menace prophétique (comp. aussi Apoc. I, 7) à l'adresse de la nation juive qui n'a pas voulu de Christ pour son Roi, et l'aura bientôt pour son Juge. On considère la venue du Saint-Esprit comme remplissant le vide causé par l'absence personnelle de Jésus, et par suite comme une preuve que l'œuvre de l'Esprit est destinée à joindre les deux faits extrêmes de l'ascension et de la parousie. Cette conception n'est pas soutenable. Jésus a promis qu'il prierait le Père de donner aux siens un autre Paraclet, l'Esprit de vérité, afin qu'il demeure « éternellement » avec eux (Jean XIV, 16, 17) ; il a représenté à ses disciples (XVI, 7) qu'il était avantageux qu'il les quittât, car s'il ne s'en allait pas, le Paraclet ne viendrait point. La venue de l'Esprit était absolument subordonnée à la glorification de Jésus (Jean VII, 39) ; la fonction de l'Esprit est de glorifier Jésus (Jean XVI, 14) ; la gloire du Seigneur a donc resplendi sur la terre dès le jour où il a reçu du Père le Saint-Esprit et l'a répandu sur les disciples (Act. II, 33) au vu et au su de toute la maison d'Israël. L'effusion du Saint-Esprit, bien loin de prouver que sa parousie est encore un fait à venir, est donc la meilleure preuve que la

présence de Christ comme Roi et Seigneur (Act. II, 36) s'est réalisée peu de jours après l'ascension, avec la puissance d'en haut (Act. I, 5, 8).

Il reste une dernière objection, dont on fait l'usage le plus fréquent et qu'on reproduit avec le plus de confiance. Elle est tirée du fameux passage 2 Thes. II, 1-12 : la parousie de notre Seigneur Jésus-Christ et notre réunion avec lui ne sont pas encore là (ὡς ὅτι ἐνέστηκεν) ; il faut d'abord que l'apostasie soit arrivée et que l'homme du péché ait été révélé; et lorsque le mystère de l'iniquité, qui agit déjà, n'aura plus de frein, l'impie sera révélé, et le Seigneur le réduira à néant par la manifestation de sa parousie. On conclut de cette déclaration de l'apôtre qu'il entendait réfuter vigoureusement, de la manière la plus formelle, l'idée de la « proximité » de la parousie. Est-ce bien le cas? Les quelques passages du Nouveau Testament où se retrouve le parfait du verbe ἐνίστημι (au participe) ne se rapportent pas à un fait « prochain, » mais à quelque chose de « présent » (comp. Rom. VIII, 38; 1 Cor. III, 22; VII, 26; Gal. I, 4; Hébr. IX, 9). L'erreur des Thessaloniciens n'est pas d'attendre la parousie comme très prochaine (l'apôtre les y encourage : 1 Thes. I, 10, III, 13; IV, 17 ; 2 Thes. I, 5-10; II, 15) ; mais de la considérer comme « étant déjà là » avec tout son cortège de rétributions, de punitions et de justes châtiments sur les persécuteurs et les impies (2 Thes. I, *l. c*). Ces persécuteurs, il n'est pas difficile de les reconnaître ; ce sont les Juifs, « ces ennemis du genre humain, qui ne cessent de mettre le comble à leurs péchés » (1 Thes. I, 15, 16), et s'enfoncent toujours plus avant dans leur haine contre l'Evangile, jusqu'à ce que la colère divine ait fini par les atteindre. Les Thessaloniciens ont eu particulièrement à souffrir de la part de ces hommes méchants et pervers ; mais, de Judée en Europe, toutes les Eglises de Dieu qui sont en Jésus-Christ ont partagé le même sort et ont dû passer par beaucoup d'afflictions, de souffrances, de calamités et de tribulations. En sont-elles sorties intactes et indemnes? hélas non ! Parmi les signes précurseurs de la destruction de Jérusalem, le Seigneur a expressément rangé l'*apostasie* de la foi : « Alors on vous livrera aux tour-

ments, et l'on vous fera mourir ; et vous serez haïs de toutes les nations, à cause de mon nom. Alors aussi plusieurs succomberont, et ils se trahiront et se haïront les uns les autres. Plusieurs faux prophètes s'élèveront et séduiront beaucoup de gens. Et parce que l'iniquité se sera accrue, la charité du plus grand nombre se refroidira » (Math. XXIV, 9-12). D'abord il est question de « plusieurs, » et puis c'est « le plus grand nombre. » Qui ne se souvient de l'avertissement donné à Simon Pierre : « Satan a demandé de vous cribler comme on crible le blé » (Luc XXII, 31) ? Pendant la courte période (Math. XXIV, 22) de cette grande tribulation, les jeunes Eglises ont été, elles aussi, passées au crible ; et le danger de l'apostasie a été pour elles une redoutable réalité, ce que confirmerait au besoin le témoignage de Tacite, dans son récit de la persécution néronienne (*Ann.* XV, 44). Ce même danger a été fortement relevé dans les dernières épîtres, écrites de l'an 55 à l'an 65 (ou 67), en particulier dans 1 Tim. IV, 1 ; 2 Tim. III, 1 ; Hébr. III, 12 ; VI, 1-8; X, 25-31; XII, 12-17 ; Apoc. II, III. Ces défections, ces naufrages de la foi, cette apostasie, sont un fait historique aussi clairement établi qu'aucun autre dans la série des signes précurseurs. L'*homme du péché* est un problème plus difficile, mais non insoluble. Il s'agit, tout d'abord, non d'un principe abstrait, mais d'une personne qui est l'incarnation du péché, de l'iniquité, de l'impiété, et dont saint Paul avait souvent entretenu les Thessaloniciens. S'ils ont bonne mémoire, ils savent ce qui empêche la manifestation de l'impie. Grâce aux communications orales de l'apôtre, il n'y avait donc rien d'énigmatique pour les Thessaloniciens dans la description sommaire du mystère d'iniquité. Et si l'impie n'est pas désigné plus clairement dans un écrit destiné à la circulation (comp. 1 Thes. V, 27), nous ne pouvons expliquer le fait que par la nécessité, fort compréhensible du reste, d'observer une grande réserve et d'user de prudence. Ces précautions dans l'emploi de la publicité épistolaire prouvent à l'évidence qu'il s'agit d'une puissance redoutable et satanique ; elle ne s'est pas encore manifestée sous son vrai jour, mais c'est un orage qui s'amasse sur toutes les Eglises. En un mot, il s'agit de la se-

conde puissance persécutrice, de l'empire romain ; elle va se personnifier dans le plus abominable scélérat qui ait jamais souillé la pourpre impériale, et elle déchaînera les horreurs de la persécution, comme les Juifs eux-mêmes n'ont su le faire. Courte, mais terrible période (comp. Math. XXIV, 22), qui doit signaler la proximité de la parousie, proximité résultant des nombreuses déclarations du Seigneur et des apôtres, en particulier du texte décisif et fondamental : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera point, que tout cela n'arrive. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

Comment cette conception de la parousie, quant à la nature, à la durée et à l'avènement, s'accorde-t-elle avec le mode de représentation ? Les grands phénomènes qui doivent la signaler, l'obscurcissement du soleil et de la lune, la chute des astres, l'embrasement du monde, la disparition des cieux, tout cela a donc eu liéu dix-huit cents ans passés ? Tout cela n'est que la forme extérieure des manifestations divines. La promulgation de la loi sur le Sinaï a été accompagnée de phénomènes terribles : les grondements de la foudre, les éclairs, la sombre et épaisse nuée, les sons puissants et prolongés de la trompette, une fumée de fournaise et des jets de flamme, la montagne ébranlée dans ses fondements, rien ne manquait pour frapper le peuple d'effroi et d'épouvante, et Moïse lui-même partageait cette frayeur (Hébr. XII, 18-21). Ce n'était pourtant qu'une angélophanie (Deut. XXXIII, 2, dans le texte et la version grecque ; Act. VII, 53 ; Gal. III, 19 ; Hébr. II, 2) ; mais cette description est devenue ensuite la source et le modèle de la diction poétique et prophétique, toutes les fois qu'il s'agissait de rendre sensibles à l'imagination humaine les manifestations de la Providence et son pouvoir irrésistible. Preuve en soit le Psaume XVIII, qui célèbre de la même manière les délivrances dont David a été l'objet (8-16), sans qu'il puisse venir à l'esprit de personne que ce langage poétique doive s'entendre au sens littéral et matériel (comp. Ps. L, 1-6, XCVII, 1-6, CIV, 1-9 ; Esa. XIX, 1, LXIV, 1, 2 ; Ezéch. I, 4, X, 3-5 ; Dan. VII, 13 ; Joël III hébr. ; Hab. III, 3-15). Il en est de même du langage symbolique et figuré dont

se sert Jésus pour peindre les réalités de sa parousie ; les apôtres ne l'ont pas compris autrement, et l'application faite par l'un d'eux (Act. II, 16-21) de la prophétie de Joël démontre ce qu'il faut penser de la grossière matérialisation à laquelle ce langage a été trop souvent soumis. « Le royaume de Dieu », disait Jésus aux pharisiens (Luc XVII, 20), « ne vient pas de manière à frapper les regards ; on ne dira point : Il est ici, ou : il est là ; car voici, le royaume de Dieu est au dedans de vous » (ἐντὸς ὑμῶν). Il n'attire pas l'observation, ou l'attention, des sens ; il n'appartient pas au monde phénoménal ; il est un fait d'un autre ordre, un fait intérieur, d'une nature spirituelle, qu'on ne peut localiser (comp. Math. XXIV, 26,) ni assimiler à un imposant royaume temporel inauguré à grand fracas.

La parousie du Seigneur devait donc inaugurer, dans la sphère spirituelle, la nouvelle dispensation du royaume des cieux. Mais il fallait briser la prison de pierre où le nouveau peuple élu risquait de rester renfermé ; le temple, la ville et la nation des Juifs étaient condamnés à disparaître, comme le grand obstacle matériel à l'établissement du nouvel ordre de choses ; et la génération contemporaine, frappée de terreur (Luc XXI, 20-26), les vit en effet disparaître comme dans un embrasement, au milieu des sifflements de la tempête. Cette description du jugement divin sur tout un peuple, sur son pays et sa capitale, présente les mêmes couleurs que nombre de prophéties de l'Ancien Testament (Esa. XIII, 6-16 ; XXIV, 1, 18-23 ; XXXIV, 4, 5, 8-10 ; Ezéch. XXXII, 7-10 ; Joël II, 1, 10, etc.) ; le soleil devenu ténébreux, la lune changée en un disque sanglant, les astres tombant du ciel, les puissances des cieux ébranlées, cela signifie, dans le langage populaire des prophètes, que, à l'instar de Babylone, de l'Egypte, de l'Idumée, le peuple juif et sa capitale et son temple sombreront dans une catastrophe, au vu et au su de la génération contemporaine. Le même langage, ou, si l'on veut, la même phraséologie est employée dans la seconde aux Thessaloniciens (I, 7, 8) et dans la deuxième de Pierre (III, 10), en rapport avec des événements qui ont autrement changé la face du monde que la chute de Babylone et les châtiments sur l'Egypte et l'Idumée. La parousie ne perd

rien de sa grandeur à cette comparaison. Les anges, les esprits célestes, ont poussé des cris de joie et ont éclaté en chants d'allégresse lorsque le Créateur a fondé la terre (Job XXXVIII, 7) ; à la naissance d'un petit enfant dans l'étable de Bethléem, ils se sont trouvés en présence d'un fait autrement grand et digne de leurs louanges ; car c'était une grande chose que de tirer un monde du néant, mais il y avait plus de grandeur à le racheter. Déployer la toute-puissance dans l'ordre physique et phénoménal, c'est exercer la forme inférieure de la puissance ; mais fonder un royaume de sainteté dans les cœurs d'une race déchue, un ordre d'idées et de principes régissant la liberté humaine et triomphant de la corruption d'un monde mauvais, poursuivre d'âge en âge la conquête des âmes, des pensées, des mœurs, des lois, des philosophies et de toutes les forces sociales, c'est exercer un pouvoir plus grand, une toute-puissance plus sublime et plus féconde en ressources et en bienfaits. Si nous n'étions pas des créatures plus portées au sensualisme qu'au discernement spirituel, nous n'attacherions pas une importance majeure à ce qui a de l'éclat et à ce qui fait beaucoup de bruit.

Permettez, conclut le Dr Warren, que je m'en réfère à un événement contemporain. Un homme sans prétentions, dans le silence de son cabinet, saisit la plume et, en quelques mots empreints d'une simplicité grandiose, fait tomber les chaînes de quatre millions d'esclaves ; et la sublimité de cet acte de justice fait courir un frémissement dans le monde entier ! Faites un récit de tous les grands phénomènes physiques survenus pendant ces dix-huit siècles ores écoulés, éclipses, pluies d'aérolithes, éruptions volcaniques, tremblements de terre, tempêtes, qu'est-ce que tout cela auprès d'un acte d'émancipation ? En quoi ces phénomènes, grandioses ou terribles, ont-ils sensiblement affecté les destinées des hommes et des peuples ? quelle place tiennent-ils dans les pages de l'histoire ? Non, il n'y a de sublime que les idées, les principes, les vérités. Si nous avions un langage spiritualiste exprimant dans leur pureté les choses de l'esprit, nous n'aurions jamais eu besoin d'images sensibles ou matérielles pour dépeindre la gloire de la Présence de Christ

parmi les hommes. N'allons pas du moins, à cause de cette nécessité de notre nature, grandir les choses matérielles et sensibles aux dépens des choses de l'esprit. Aucun événement historique, vu du dehors, n'a égalé la sublimité de la promulgation de la loi sur le Sinaï ; cependant, nous dit saint Paul (2 Cor. III, 7, 8), « si le ministère de la mort, écrit et gravé sur la pierre, a eu sa part de gloire, au point que les enfants d'Israël ne pouvaient fixer du regard le visage de Moïse et sa gloire passagère, combien le ministère de l'Esprit (justice et liberté) ne sera-t-il pas plus glorieux ! »

II

La Royauté de Christ.

Nous allons aborder maintenant, à la suite du Dr Warren, l'examen des questions qui se rattachent au sujet fondamental de la Parousie.

Les coordonnées de la Parousie sont : la *Royauté de Christ*, la *Résurrection* et le *Jugement*.

Christ est venu, une première fois, dans un état d'abaissement et de souffrance, pour encourir une mort ignominieuse et s'offrir en sacrifice pour le péché. Il est venu une seconde fois, couronné de gloire et d'honneur, pour établir sa Présence permanente au milieu des siens. Dès lors, le cours entier des affaires humaines, tel que l'a esquissé l'esprit prophétique, dans l'Ecriture, et tel que l'a dirigé la Providence, dans l'histoire de l'Eglise et du monde, a été déterminé par l'action de la Parousie, ou Présence, de Christ.

La première esquisse de cette histoire nous est tracée par le Seigneur lui-même dans son grand discours prophétique. Après avoir rendu les disciples attentifs à tous les signes précurseurs de sa Parousie, et après avoir déterminé avec précision, non pas le jour et l'heure, mais l'époque (« cette génération ») où tout cela devait arriver, il en vient à parler du but de la Parousie elle-même. Nous savons bien qu'à l'ordinaire on coupe en deux morceaux le discours eschatologique de saint Matthieu (XXIV, 1; XXV, 30 et XXV, 31-46) et qu'on les sépare l'un de

l'autre par un intervalle sans limites. Nous profitons de l'occasion pour protester contre ce procédé et contre cette violation des principes les plus élémentaires de l'exégèse. L'unité d'un discours est chose sacrée, à moins que l'auteur lui-même ne nous dise clairement à quoi il faut nous en tenir. Mais ici nous n'avons aucun indice quelconque d'une dualité, ou d'un point d'arrêt ; le verset 31 du chapitre XXV se lie à ce qui précède au moyen du conjonctif δέ et de l'adverbe τότε, et les mots ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ ne font que reprendre l'idée du verset 30 du chapitre XXIV (τότε φανήσεται — μετὰ δόξης πολλῆς). Partout le discours se montre lié dans ses articulations et d'une structure compacte.

Cela posé, que doit être la Présence de Christ dans le monde, à partir de la génération contemporaine? C'est la Présence de son Roi, assis sur le trône de sa gloire, remplissant les fonctions de *Pasteur des peuples* (ποιμὴν λαῶν, comme dirait Homère, et comme le dit le psalmiste, Ps. II, 8, 9; Apoc. II, 27 ; XII, 5 ; XIX, 15) et de *Souverain Juge*, et inaugurant le *Royaume* préparé dès la fondation du monde. Ce Royaume des cieux, si longtemps attendu et si ardemment désiré, n'aura point de fin ; il est destiné à donner aux justes la *vie éternelle*. Un dernier trait, non moins essentiel, de la Royauté de Christ ainsi inaugurée, c'est qu'elle est *conquérante*. Toutes les nations sont assemblées devant lui ; mais c'est un monde en révolte contre son souverain légitime, et poussé à la révolte par l'ange rebelle et ses alliés, auxquels est préparé le feu éternel. Le Roi doit dompter cette révolte et conquérir son propre royaume, accueillir les justes qui l'ont reconnu et repousser ceux qui ne l'ont point assisté, juger et combattre en toute justice jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (comp. Apoc. XIX, 11 et 1 Cor. XV, 25). Cette portion du discours eschatologique n'a été violemment séparée de tout ce qui précède qu'en vertu d'un préjugé ; on a cru voir qu'elle se rapportait d'une manière exclusive au jugement dernier et à la fin du monde. Il n'en est rien ; elle nous montre le Fils de l'homme dans le plein exercice de ses prérogatives royales, et de son autorité sur les « nations »,

comme étant le Pasteur qui assemble son troupeau et qui brise les rebelles avec une verge de fer.

L'avènement de Jésus au trône a eu lieu le jour de l'Ascension, ainsi qu'il résulte expressément de nombreuses déclarations (Marc XVI, 19 ; Act. II, 33 ; VII, 55 ; Hébr. I, 3 ; VIII, 1 ; X, 12 ; XII, 2 ; 1 Pier. III, 22 ; Philip. II, 9-11 ; Eph. I, 20-23). Il n'y a d'autre avènement que celui-là ; et il n'y a qu'un seul royaume de Christ, celui qui a commencé alors, et dont la capitale est dans le ciel, c'est-à-dire dans le monde suprasensible. C'est là que Christ est assis sur son trône, et il ne l'échangera pas contre un trône à Jérusalem. Il y a eu et il y aura, sans doute, un développement du royaume de Christ, un accroissement de puissance et de gloire ; il n'y a pas à attendre un commencement nouveau. L'avènement de Christ au trône a été promptement suivi d'un événement merveilleux qui a mis en pleine lumière son pouvoir royal et qui a inauguré son règne parmi les hommes ; excepté la venue du Fils de Dieu sur la terre, aucun événement ne surpasse en grandeur la descente du Saint-Esprit, le point de départ de la vie en Dieu, de cette vie nouvelle qui n'a cessé d'agir et de s'étendre et qui agira constamment jusqu'à ce que soit atteint le but final et suprême de la transformation de l'humanité à l'image de Christ. Le livre des Actes est le document par excellence de cette royauté de Jésus, le Sauveur des hommes, édifiant son Eglise et la comblant de ses bienfaits, et en même temps le Juge, purifiant son Eglise par la discipline, punissant ses ennemis et déjouant les arrêts, les plans et l'hostilité ouverte des politiciens du jour. C'est un pouvoir visible et tangible dans ses effets, mais non dans sa nature spirituelle ; et tout l'éclat de la présence corporelle de Christ et de ses nombreux miracles n'a pu atteindre à la grandeur de ces résultats. Cependant, les premiers chrétiens ne songeaient pas encore à abandonner le temple et la synagogue ; ils célébraient les fêtes nationales, observaient le sabbat et les rites juifs, pratiquaient la circoncision, étaient remplis de zèle pour a loi (ζηλωταὶ τοῦ νόμου, εὐλαβεῖς κατὰ τὸν νόμον), ne différaient pas extérieurement de leurs compatriotes, se réglaient en tout

d'après les formes anciennes et étaient habitués à opposer l'ancien αἰών à l'αἰὼν μέλλων. Pour compléter l'avènement du Seigneur et pour établir sa Parousie, il manquait encore l'inauguration visible de son Règne ; et ce grand fait a eu lieu précisément à l'époque de la génération contemporaine : Jérusalem, la cité de David, la capitale de la nation juive, avec son temple et son sanctuaire, fut détruite après un siège sanglant et horrible où s'effondra le système civil et religieux de l'ancienne économie. Le monde entier fut atterré à ce tragique spectacle (Apoc. I, 7 : « tout œil le verra ») ; et l'on n'a cessé, depuis dix-huit siècles, de le considérer avec stupeur comme la démonstration visible de l'auguste majesté de Christ affirmant, sur les juifs eux-mêmes, son pouvoir royal et son autorité judiciaire. « Lorsque le maître de la vigne viendra, que fera-t-il à ces vignerons ? Il les fera périr misérablement, ces misérables, et il affermera la vigne à d'autres » (Math. XXI, 40-46). « Le roi irrité envoya ses troupes, fit périr ces meurtriers et brûla leur ville » (Math. XXII, 7). « Comblez donc la mesure de vos pères... afin que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre... Je vous le dis en vérité, tout cela retombera sur cette génération... » (Math. XXIII, 32-39). « ... Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point, que tout cela n'arrive » (Math. XXIV, 34). « Je vous le dis en vérité, quelques-uns ici présents ne mourront point, qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir dans son règne » (Math. XVI, 28). « Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu » (Math. X, 23). Tout se tient, tout se lie dans ces solennelles déclarations : l'avènement du Fils de l'homme a été marqué, de la manière la plus décisive, par la chute de Jérusalem, et dès lors a commencé sur la terre ce Règne qui doit la remplir de sa gloire et subjuguer tous les royaumes.

Cette destruction violente de l'ancienne économie n'a pas eu lieu immédiatement après l'Ascension. Le Royaume des cieux a été comparé par Jésus lui-même au grain de sénevé, au levain (Math. XIII, 31-33), à la germination de la semence et

à la formation de l'épi (Marc IV, 26, 27). La moisson et la séparation de l'ivraie d'avec le bon grain viendront ensuite. De même, et en un certain sens, la Parousie a commencé dès le jour de la Pentecôte ; mais la vraie nature de cette grande évolution n'a été bien comprise par les chrétiens qu'après la chute de Jérusalem et la complète abolition de l'économie mosaïque. Le jour des petits commencements n'amène aucun changement sensible dans l'aspect extérieur des choses : le temple, la synagogue, le cérémonial rituel continuent d'exister comme si de rien n'était ; dans les rapports extérieurs des hommes entre eux, aucune modification n'est introduite, car les apôtres sont juifs (Act. X, 28), les premiers convertis sont juifs et se considèrent comme tels avec l'assentiment des juifs et des gentils, et la juridiction des sanhédrins n'est mise en question nulle part. Mais, au-dessous de la surface, un profond changement s'élaborait, et les hommes, tout entiers à leurs affaires, ne le voyaient pas ; à leur insu et sans leur participation, la semence, déposée dans le sol, germait, croissait, montait en herbe et en épis. Les apôtres eux-mêmes n'en avaient pas pleinement conscience ; il fallut des années et une intervention directe du Seigneur pour décider saint Pierre à franchir le seuil d'une maison païenne et à admettre dans l'Eglise les prémices des gentils ; il fallut vingt ans pour que le synode de Jérusalem s'abstînt d'imposer aux nouvelles Eglises la pratique de la circoncision et l'observation de la loi ; et ce n'est qu'à la veille de la guerre juive que l'épître aux Hébreux et l'Apoclaypse révélèrent à l'Eglise l'abrogation de l'ancienne économie et la destruction violente de tout ce qui servait encore à la représenter. En un mot, la révélation de la Parousie, non moins que la manifestation de Christ pendant son ministère, a été graduelle et progressive ; et les quarante ans qui se sont écoulés entre l'ascension et la chute de Jérusalem ont été en fait, pour l'Eglise chrétienne, une période de gestation. Il n'y a pas eu de révolution, mais une naissance, une évolution organique, une transition merveilleusement ménagée, que Néander appelle avec raison « le trait le plus remarquable de la diffusion du christianisme. »

Cette transition a été comparativement aisée et naturelle. Ainsi en est-il de toute vie indépendante ; elle est précédée par une période embryogénique qui lui permet d'acquérir une maturité suffisante et de s'assurer une existence à elle propre. C'est ce que saint Jean nous fait comprendre dans sa vision symbolique de l'Apoc. XII : la femme en travail d'enfant, qui va mettre au monde un enfant mâle, lequel paîtra toutes les nations avec une verge de fer, — c'est-à-dire le Messie et son royaume messianique. Le Seigneur, ses apôtres, les premiers convertis, sont sortis du sein de la nation juive ; le temple, les synagogues ont été le premier berceau de l'évangélisation et de l'Eglise ; la Diaspora, dès le jour de la Pentecôte, a répandu dans tout l'empire les premières semences du nouvel Israël ; la loi a été un pédagogue pour amener à Christ ; la prophétie de l'Ancien Testament a enseigné les rudiments du christianisme et préparé les voies au royaume messianique ; les chrétiens, longtemps considérés comme des juifs, ont été mis au bénéfice des immunités concédées partout à ce peuple célèbre ; plus d'une fois, grâce à cette tolérance, la magistrature romaine a efficacement protégé l'Eglise naissante contre l'aveugle furie de la synagogue ; le réseau de la Diaspora a été le filet pour les pêcheurs d'hommes : si bien qu'en déterminant les principaux centres du judaïsme, nous avons déterminé d'avance les principales stations du christianisme primitif. En tenant compte de ce caractère de transition de l'époque des apôtres, rien ne demeure inexpliqué dans l'histoire de la Parousie. Au sens strict des mots et de l'idée, la Parousie a commencé à l'Ascension ; mais elle n'a été pleinement comprise que lors de la destruction de Jérusalem, fait culminant qui a rendu visible l'établissement du nouveau royaume des cieux et a révélé la puissance et la gloire du Seigneur aux yeux du monde entier. Il en sera de même dans l'avenir : la providence de Dieu est toujours l'interprète de sa parole, et elle répandra sur les événements de l'histoire une lumière toujours plus grande jusqu'à ce que nous soyons assez forts pour « comprendre avec tous les saints les dimensions de l'amour de Christ, qui surpasse toute connaissance. »

Le nouveau royaume des cieux a été assailli de bonne heure par la persécution. Protégé par sa faiblesse même contre les ennemis du dehors, il n'a pu échapper à la malignité des ennemis du dedans ; sa pierre angulaire a été la mort de son fondateur, les matériaux de l'édifice ont été liés et cimentés par le sang des martyrs (Math. X, 17-22 ; XXIII, 34 ; XXIV, 9 ; Act. XIV, 22 ; 1 Thes. II, 15 ; 2 Tim. III, 12). Or, que nous apprend l'histoire au sujet de ces persécutions ? La première puissance persécutrice a été le judaïsme ; à commencer par la crucifixion du Messie, il n'a cessé de poursuivre l'Eglise de sa haine, jusqu'à ce qu'une destruction subite l'eut arrêté court dans sa carrière. La seconde puissance persécutrice a été le paganisme ; la politique de large tolérance suivie par les premiers empereurs fut abandonnée sous le règne de Néron, on sait pour quel motif, et, jusqu'à l'abdication de Dioclétien (en 303), Rome et les provinces redoublèrent d'efforts pour extirper la religion nouvelle, mais sans réussir à abattre la persévérance héroïque des martyrs et des confesseurs de la foi. La troisième puissance persécutrice a été l'islamisme. Il est vrai que le fondateur de l'islamisme tenait Jésus-Christ pour un prophète ; que le cimeterre des musulmans exerça principalement ses ravages parmi les nations païennes et idolâtres plutôt que parmi les juifs et les chrétiens ; et que les grands empires des califfes et des mores ne menacèrent pas sérieusement l'Eglise dans son ensemble. Mais lorsque, au quatorzième siècle, surgit l'empire ottoman, qui arracha Constantinople à la chrétienté et couvrit une grande partie de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe, le croissant refoula avec impétuosité la croix, les persécutions les plus inhumaines sévirent de nouveau contre les « chiens d'infidèles », et le nom des Turcs devint en Europe le synonyme de tout ce qu'il y avait de plus redouté et de plus abhorré.

Que nous dit l'histoire prophétique des persécutions, retracée dans le Nouveau Testament et en particulier dans le livre de l'Apocalypse ?

La persécution juive est représentée par Jésus, dans Matth. XXIV, comme devant précéder la destruction de Jéru-

salem (comp. X, 17-22; XXIII, 34; XXIV, 9; 1 Thes. II, 15). Cette même description, sous une forme développée, se trouve dans l'Apocalypse, chap. VI-XI; impossible d'imaginer un rapport plus étroit, une connexité plus parfaite, entre les paroles de Jésus et la série des sceaux apocalyptiques:

Le choc des nations et des royaumes = premier sceau : la conquête;
Guerres et bruits de guerres. . . . . = second sceau : la guerre;
Famines . . . . . = troisième sceau : la famine;
Pestilences ou épidémies (Rec.). . . = quatrième sceau : la mortalité;
Persécution et supplices . . . . . = cinquième sceau : les martyrs (Luc XVIII,7);
Ténèbres, chute des astres. . . . . = sixième sceau : éclipses, chute des astres...

Le sixième sceau correspond en outre aux scènes de terreur et de désespoir décrites dans Luc XXI, 25, 26; XXIII, 27-31; il renferme aussi le rassemblement des élus d'entre les enfants d'Israël et d'entre les gentils (Math. XXIV, 14, 31), échappés à la grande tribulation que saint Jean, à l'exemple de Jésus, appelle ἡ θλίψις ἡ μεγάλη et qu'il décrit ensuite sous les plus vives couleurs dans la série des trompettes (VIII-XI, 19). Le chapitre onzième, en particulier, annonce le châtiment réservé à la « grande ville où le Seigneur a été crucifié » (comp. Luc XIX, 41-44; XXI, 20-24; Math. XXIII, 32-93; XXIV, 15-28; Marc XIII, 14-23); et les symboles du temple transféré au ciel et de l'arche de l'alliance confirment l'établissement définitif du royaume éternel dont Christ vient de prendre possession avec puissance et avec grande gloire. Le discours eschatologique de Math. XXIV (et parallèles) devient ainsi, comme on l'a justement nommé, l'ancre de l'interprétation de l'Apocalypse et la pierre de touche des systèmes apocalyptiques.

Le tableau du paganisme persécuteur est tracé dans les chap. XII-XIX de l'Apocalypse. Le dragon donne à la bête sa puissance; la bête est un puissant empire qui excite l'admiration universelle et qui s'impose à l'adoration du monde entier. Réputé invincible, le monstre a à son service une autre bête, douée d'une astuce infernale et d'une merveilleuse puissance de séduction. Le mégathérium a pour lui toute la puissance royale et toute la puissance matérielle; mais ce qu'il a de particulier, c'est son caractère religieux, son arrogance blasphé-

matoire, et l'on reconnaît aussitôt, dans cette description, l'homme du péché, le mystère d'iniquité dont parle saint Paul dans la seconde aux Thessaloniciens. C'est qu'en effet le monstre est à la fois l'empire romain dans son pouvoir irrésistible, et l'empereur qui le personnifie dans sa bestialité; le cryptogramme de XIII, 18 servant à exprimer en chiffres un « nombre d'homme, » c'est-à-dire le nom du césar Néron en lettres hébraïques. D'autre part, le monstre (l'empire) est représenté (au chap. XVII) comme servant de monture à la grande prostituée, à la grande ville aux sept collines, capitale et maîtresse du monde païen, déjà enivrée du sang des martyrs. Quant à la seconde bête, elle représente et personnifie le faux prophétisme (XVI, 13; XIX, 20; XX, 10), c'est-à-dire la religion païenne avec son cortège de prêtres, d'augures, de magiciens, de thaumaturges, de charlatans de toute espèce, avec son système de séductions mondaines, de fraudes, de magie et de superstitions, avec son culte de la force brutale, avec son servilisme intellectuel et politique, en un mot avec tout ce qui contribuait à étayer les institutions de l'état païen divinisé. Contraste étrange et significatif! C'est l'Agneau qui se présente pour combattre la bête; il a avec lui les prémices de ses élus, des rachetés, et les armes avec lesquelles ils livrent la grande bataille sont la chasteté, la fidélité et la véracité. Véritable triomphe de l'Esprit sur la force brutale. Des proclamations prophétiques et symboliques annoncent l'issue de la lutte; les sept anges versent sur la terre les sept coupes de la colère de Dieu; le jugement de la grande prostituée est suivi d'une triple description de la catastrophe, et du grand alléluia céleste; la victoire du Logos sur la bête et ses adorateurs se termine par leur destruction, et le dragon lui-même, l'instigateur de la puissance persécutrice, est saisi, lié pour mille ans et jeté dans l'abîme.

Nous reviendrons plus loin sur le sujet du millénium. La défaite du dragon signifie que la persécution de l'Eglise par le paganisme a pris fin; ce que nous pouvons rapporter soit à l'époque de la conversion de Constantin (312), soit à la promulgation de l'édit (324) par lequel le vainqueur de Licinius

exhortait tous les sujets de l'empire à imiter sans délai l'exemple de leur souverain, et à embrasser la vérité divine du christianisme. Cet édit garantissait à tous, du reste, une large tolérance ; mieux que cela, une pleine et entière liberté religieuse, aussi bien en faveur des chrétiens que des païens. Ce fut un coup fatal pour le paganisme, qui s'affaissa aussitôt et tomba en décadence ; en même temps, la fondation de Constantinople déplaçait le centre de l'empire, et Rome, frappée au cœur, ne fut bientôt plus que l'ombre d'elle-même. Ces événements mémorables furent considérés par les contemporains et par Constantin lui-même comme l'accomplissement de la prophétie apocalyptique ; les enseignes romaines furent remplacées par le labarum, également gravé sur les monnaies impériales , et à l'entrée du palais de l'empereur, un immense tableau représentait Constantin foulant aux pieds le dragon du paganisme, le perçant de ses flèches et le précipitant au plus profond de la mer, en vertu de la croix qui resplendissait au-dessus de la tête du vainqueur. Après trois siècles de luttes, le monde gréco-romain était subjugué par la seule puissance de la Parole de Dieu et se mourait d'une consomption incurable ; tandis que le christianisme triomphant, que Dioclétien s'était flatté d'extirper, s'emparait de la direction des affaires et se plaçait à la tête de la civilisation. Nous qui vivons dans des temps infiniment meilleurs, nous avons peine à comprendre la grandeur des résultats acquis au commencement du quatrième siècle ; mais si nous avions pu assister au concile de Nicée et porter nos regards sur cette foule d'évêques dont plusieurs portaient encore les stigmates de la persécution, si nous avions pu voir qu'au-dessus du siège réservé à l'empereur il y avait un siège plus élevé où trônait la parole de Dieu, nous aurions partagé sans doute les sentiments de bien des spectateurs et réalisé aussi vivement qu'eux le fait qu'une immense révolution venait de se consommer sous les auspices de la liberté de conscience. Cela ne veut pas dire du tout qu'au lendemain de la conversion de Constantin la félicité milléniale ait commencé sur la terre, et que les siècles suivants aient été pour l'Eglise une longue période de bonheur et de prospérité. Il nous faut ici

considérer les choses au point de vue essentiellement négatif de la vision apocalyptique elle-même : la destruction de la bête, c'est-à-dire du paganisme persécuteur. Il est assurément digne de remarque que les éléments positifs, l'action directe du christianisme et de l'Eglise sur le monde, ne forment la matière que des deux derniers chapitres.

Mais avant que cette action se manifeste librement, il reste à la chrétienté un dernier et furieux assaut à repousser. La description est très courte ; les mille ans révolus, Satan est délié, et il déchaîne à son tour les hordes innombrables de Gog et Magog qui, du bout de l'horizon, viennent se heurter au campement des saints, pour être finalement réduites en cendres par le feu du ciel. Sous le nom générique de Gog et Magog, la tradition juive rangeait toutes les tribus nomades des régions transcaucasiennes et transcaspiennes, y compris par conséquent les Scythes qui, au temps d'Ezéchiel, s'étaient rendus si redoutables à l'Asie occidentale, et les tribus tartares et mongoles. Ces vastes régions, dont les barbares habitants ont été, de temps immémorial, la terreur du monde civilisé, ont donné naissance aux Turcs, qui commencent à figurer dans l'histoire dès le sixième siècle et ont fait ensuite d'assez fréquentes apparitions; mais leur puissance ne date que du quatorzième siècle. En 1326, mille et deux ans après la promulgation de l'édit de Constantin, les Turcs s'emparaient de la ville de Prusa (Broussa) dans l'Asie Mineure et en faisaient leur capitale ; de cette conquête date l'ère véritable de l'empire ottoman, aujourd'hui bien malade, mais pendant plusieurs siècles la terreur du monde chrétien. Au commencement du dix-septième siècle, cet empire formidable était à l'apogée de sa puissance et faisait trembler l'Europe. Les choses ont bien changé depuis lors ; l'empire turc est tombé en enfance et ne subsiste plus qu'en vertu d'une convention tacite des nations chrétiennes. Celles-ci sont devenues enfin les maîtresses du monde ; et aucune puissance païenne, bouddhiste ou musulmane ne serait en état de leur résister un seul jour, si elles unissaient leurs forces. Cependant le christianisme lui-même est devenu agressif; et poursuivant ses conquêtes pa-

cifiques, il finira, dans un avenir plus ou moins rapproché, par embrasser la famille humaine tout entière. La chrétienté a cessé d'être un « campement investi » par des nations hostiles ; l'empire turc a été la dernière des trois grandes puissances persécutrices, et selon toute apparence nous sommes au terme de la liquidation.

Abordons maintenant le sujet du *Millénium*, qui se rattache étroitement au récit de la victoire sur la bête. Saint Jean voit des trônes, occupés par des personnages auxquels est conférée la dignité judiciaire, sacerdotale et royale. La description est générique ; elle va être précisée. Il s'agit des martyrs et des confesseurs, des victimes de la persécution païenne (remarquez le mot technique πελεκίζω) et de ceux qui, au péril de leur vie, ont refusé d'adorer la bête et son image ; la récompense de leur fidélité à la parole de Dieu et au témoignage de Jésus leur est personnelle ; ils sont « heureux et saints » à un degré éminent, et ils participent à la royauté de Christ d'une manière toute spéciale, parce qu'ils ont bu à la même coupe que lui (Math. XX, 22) et partagé son abaissement et ses souffrances (Math. XIX, 27, 29). C'est le privilège de tout enfant de Dieu d'être au nombre des héritiers de Dieu ; mais le privilège le plus glorieux, celui d'être cohéritiers de Christ, est réservé à ceux qui ont souffert avec lui (Rom. VIII, 16, 17), qui partagent ses souffrances (1 Pier. IV, 12, 13), qui achèvent en leur chair, pour son corps qui est l'Eglise, ce qui manque aux souffrances de Christ (Col. I, 24), qui portent sur leur corps les stigmates de Jésus (Gal. VI, 17), et qui ont vaincu comme il a vaincu lui-même (Apoc. II, 26, 27, III, 21).

Ils régnèrent et vécurent avec Christ pendant mille ans. Cela ne peut signifier qu'au terme de cette période ils aient dû quitter leurs trônes ; mais il en résulte un contraste absolu entre les honneurs du triomphe, à eux réservés, et le traitement auquel a été condamné leur grand ennemi, le dragon, l'ancien serpent (comp. XII, 10, 11). Au reste, ce que saint Jean a vu, ce ne sont pas des corps ressuscités, mais « les âmes » des martyrs et des confesseurs ; et cette « première résurrection » ne doit pas s'entendre d'un rapport de priorité, mais

d'une distinction honorifique, d'après l'usage très fréquent du mot πρῶτος. La différence s'accuse pareillement dans une particularité de langage à laquelle on ne prête pas assez d'attention : la résurrection en général, le Nouveau Testament l'appelle ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, « la résurrection *des* morts ; » celle de Christ et des martyrs, ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν, » d'*entre* les morts » (comp. Rom. VIII, 11 ; X, 7 ; Eph. I, 20 ; Philip. III, 11 ; Hébr. XIII, 20 ; 1 Pier. I, 3-21). Il y a là un ordre de préséance, qui est clairement démontré dans 1 Cor. XV, 23 (ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι), une résurrection meilleure (Hébr. XI, 35), un prix plus élevé Philip. III, 14) que saint Paul ambitionne avec un désir intense, comme la couronne sanglante du martyre.

De ces hautes cimes, le regard du prophète s'était abaissé sur la terre (description sommaire de Gog et Magog) ; il s'élève de nouveau à la contemplation des réalités suprasensibles, par la description du *Jugement des morts* (XX, 11-15) ; ce qui n'est pas, tant s'en faut, le jugement dernier et la fin du monde, mais la conclusion de toute la partie du livre qui commence avec le chapitre douzième (comp. XIX, 20 ; XX, 10, 14, 15). Les martyrs et les confesseurs, les fidèles témoins de Christ, sont assis sur des trônes pour juger et pour régner ; mais que sera-ce de tous ceux qui les ont persécutés et martyrisés, et qui se sont faits les instruments et les complices de la persécution ? Ils sont jugés selon leurs œuvres, et jetés dans l'étang de feu où ont été précipités déjà le dragon, la bête et le faux prophète. Il en est autrement du Jugement universel ; car celui-ci embrasse à la fois « les vivants et les morts » (Act. X, 42 ; 2 Tim. IV, 1 ; 1 Pier. IV, 5) et doit être précédé de la transformation instantanée des uns et de la résurrection des autres (1 Cor. XV, 51 ; 1 Thes. IV, 17 ; Philip. III, 21 ; Jean V, 28, 29). Nous verrons plus tard que le Jugement universel a une portée beaucoup plus grande, une sphère bien plus étendue ; le Juge suprême qui a puni Ananias et Saphira, qui a frappé Hérode et qui a renversé Jérusalem, exerce continuellement son pouvoir sur les vivants et sur les morts, et il n'use d'aucun délai, car, pour ne citer qu'un seul passage, « il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement »

(Hébr. IX, 27). Tous les commentateurs ont reconnu que la scène du jugement apocalyptique a son prototype dans le chapitre septième de Daniel; mais là aussi il est question du sort final réservé aux persécuteurs des enfants de Dieu, et non pas d'un jugement universel. L'explication du fait nous est fournie par le verset XX, 5 : « Le *reste des morts* ne vécut point, jusqu'à l'expiration du millénium. » Les martyrs et les confesseurs régnèrent et vécurent avec Christ pendant mille ans ; les autres morts ne vécurent point jusqu'au même terme, et alors il fut rendu un jugement solennel, mais partiel, dont les principes généraux sont applicables à tous les âges, mais dont la portée directe concerne l'issue finale de la persécution païenne. Il y a plus d'une session au grand jour des assises de Christ.

Ainsi se continue la Parousie. La présence de Christ parmi les hommes perpétue son règne et son gouvernement, pour amener la *consommation finale* dont le Seigneur lui-même et ses apôtres nous ont laissé une description propre à satisfaire les plus ardentes espérances. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter en détail le grossier chiliasme des adventistes et des millénaristes ; à les entendre, il devrait se produire subitement une réapparition visible et corporelle de Jésus-Christ, amenant à sa suite la destruction des inconvertis, la conflagration du globe et l'établissement, à Jérusalem ou ailleurs, d'un royaume messianique temporel. Or la Parousie n'est plus à venir : elle a commencé il y a dix-huit siècles, et c'est par la voie du développement qu'elle atteindra sa consommation finale. La vie organique ne procède pas par des coups de théâtre ; elle commence par un germe, comme le grain de blé et de sénevé ; elle agit lentement, mais sûrement, comme le levain déposé dans la pâte ; les grands faits de l'âge apostolique et de l'histoire de l'Eglise, les jours de la Pentecôte, de la Réformation, des réveils et des missions, démontrent que le salut des hommes par la puissance de la Parole et de l'Esprit, l'accroissement de l'Eglise, les progrès plus ou moins rapides du royaume de Christ, ont toujours été le fruit des mêmes forces spirituelles agissant dans les individus et dans la Société. La conquête du monde se poursuit, dès l'origine du christianisme, par les mêmes moyens

et en vertu des mêmes lois, et il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement à l'avenir. Dans le monde moral comme dans le monde physique, domine la loi du développement progressif ; la méthode est uniforme, et cependant les résultats présentent une merveilleuse diversité. Ajoutons quelques considérations à l'appui.

Le christianisme est destiné à devenir la religion universelle. Ceci implique l'exploration de toutes les parties de la terre ; et pas n'est besoin de démontrer qu'à cette découverte de la terre se rattachent étroitement les progrès de l'Evangile et de son influence sociale ; encore un demi-siècle, peut-être moins, et il n'y aura plus une seule contrée habitable qui n'ait été explorée et ouverte à l'action de l'Evangile. Le christianisme est la religion définitive. Dès à présent, elle est la seule qui gagne du terrain ; les autres s'immobilisent, ou tombent rapidement en décadence, ou disparaissent à son approche. Le christianisme doit gagner en intensité, développer l'expérience, rendre la piété plus intelligente et mûrir les caractères ; il doit multiplier ses conquêtes parmi les inconvertis et produire des moissons toujours plus abondantes, fortifier l'éducation au sein de la famille, provoquer de plus nombreux réveils, apaiser les dissensions sectaires, pousser plus vivement à l'unité des cœurs et des esprits, écarter les obstacles qui s'opposent à la marche de la vérité, centupler les forces de l'Eglise dans la lutte contre l'incrédulité et le mal. Sous tous ces rapports, les progrès réalisés depuis un siècle sont visibles et les fruits de l'Evangile gagnent en maturité, sous l'action continue et latente de l'Esprit. Vienne une nouvelle Pentecôte, et la puissance de l'Evangile atteindra un degré d'intensité sans précédents, car elle couvrira le monde entier, et pénétrera toutes les forces qui affectent le développement des individus et de la société : le gouvernement, les lois, l'éducation, les sciences, les arts et métiers, la philosophie, le commerce, l'industrie, la mode, l'économie domestique, etc. Quand nous songeons à ce qu'étaient, au temps des Césars et des Hérodes, le gouvernement et la vie sociale, les sciences et leurs applications, ne voyons-nous pas le profond contraste que présente l'état de

choses actuel, et ne sommes-nous pas vivement impressionnés par les changements qui déjà ont eu lieu? Nous en faisons honneur principalement au christianisme, car nous savons que les hommes de science sont, en grande majorité, des croyants et des esprits religieux et qu'ils travaillent sous la double impulsion de leur zèle pour la vérité et deleur fidélité au royaume spirituel qui doit s'assujettir les forces du monde. Enfin, en régénérant les individus et en sanctifiant les forces de la société, le christianisme ne peut qu'amener la *rénovation de la terre elle-même*. Lorsque nos premiers parents furent chassés de l'Eden dans le vaste, vaste monde, il leur fut imposé de le cultiver à la sueur de leurs fronts. Il incombe à l'homme de transformer son séjour en Eden; le travail, dirigé par la science et l'art, et soutenu par la richesse, modifie rapidement la face du globe; l'intention première du Créateur, en faisant l'homme à son image, était d'en faire le dominateur de toutes ses œuvres sur cette terrre, et cette intention subsiste, toujours plus évidente; puisque Christ veut faire de l'homme une nouvelle créature à sa propre image, c'est que, par le moyen de l'homme nouveau, il veut faire toutes choses nouvelles (2 Cor. V, 17; Apoc. XXI, 1, 5). Cette rénovation du monde sera le triomphe de Christ, son maître et son roi

L'achèvement de la conquête sera couronné par la *victoire;* le règne militant de Christ aura raison de tous ses ennemis (1 Cor. XV, 24-26) et le dernier ennemi qui sera détruit c'est la mort. Pour bien comprendre ce langage de l'apôtre, il faut se rappeler que Jésus-Christ lui-même a paru afin de détruire les œuvres du diable (1 Jean III, 8), que le diable est nommé le dieu de ce monde, le prince des ténèbres, et que son pouvoir le plus redoutable réside dans sa puissance de la mort. Mais ce pouvoir, Jésus le lui a arraché; « par la mort, il a anéanti celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et délivré tous ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans la servitude » (Hébr, II, 14, 15). Trois fois l'œuvre de Christ a mis fin à la persécution dont Satan avait été l'instigateur; mais la victoire finale anéantit la puissance même de Satan. Trois fois le dragon a été arrêté court dans sa carrière;

mais à la fin il est foré et détruit dans ses derniers retranchements, et c'en est fait pour toujours de l'ennemi de Dieu et de son royaume sur la terre. L'imagination la plus ardente ne saurait peindre ce que le monde sera quand le péché aura été détruit ; « ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont point montées au cœur de l'homme » (1 Cor. II, 9). Ainsi prendront fin les fonctions royales que le Seigneur a revêtues dès le premier jour de sa Parousie, c'est-à-dire dès le jour de l'Ascension, à travers les époques de la persécution, de la conquête et de la victoire ; fonctions de la royauté militante, qui perpétueront un règne de justice et d'éternelle félicité, où Dieu sera tout en tous.

L'apôtre dit en effet (1 Cor. XV, 24) que Christ, quand viendra la fin, remettra le royaume à Celui qui est Dieu et Père. Mais veut-il dire par là que le règne de Christ est temporaire, qu'au jour de la victoire le Christ se démettra de ses fonctions et descendra de son trône aussitôt que seront assurées la paix et la tranquillité universelles ? Le passage des Corinthiens étant le seul qui paraisse formuler une doctrine aussi étonnante, il vaut bien la peine de l'examiner d'un peu près. Tout d'abord l'on s'aperçoit que ce texte a une couleur militaire et belliqueuse ; il nous parle de guerres et de conquêtes. Le roi est un chef d'armée en territoire ennemi, et sa mission est de détruire toutes les dominations, les autorités et les puissances hostiles. Ce n'est donc pas le règne paisible d'un souverain sur des sujets aimants et obéissants, heureux de l'autorité de son sceptre ; dans ce cas, son abdication serait pour eux une calamité. Ce ne peut être, par conséquent, l'abdication d'un souverain ; c'est le fait d'un général en chef qui a rempli son mandat et qui résigne ses fonctions militaires. Mais en déposant son épée, symbole de la conquête, le Messie n'a pas déposé le sceptre ; et c'est ce que l'Apocalypse nous fait comprendre par le langage le plus sublime, dans la vision du cheval blanc (XIX, 11 ss.) monté par le conquérant, le Dux ou Imperator, vêtu du manteau militaire et dans l'attitude guerrière de Roi des rois et Seigneur des seigneurs. Plus loin (chap. XX, XXI), la figure du Vainqueur a disparu ; ses yeux ne lancent plus de flammes, son vêtement

n'est plus teint de sang, son ardente colère ne se répand plus sur les nations. Il est devenu maintenant le divin Epoux, mais il ne cesse de partager le trône de Dieu ; en même temps que Dieu, il est le temple de la ville sainte, il en est le flambeau ou la puissance éclairante. Comme Chef et Epoux de l'Eglise, il ne cessera donc pas de régner, d'alimenter le fleuve de vie, d'être servi et adoré aux siècles des siècles. Le règne conquérant a pris fin, mais la perpétuité du règne de paix et de gloire est élevée au-dessus de toute contestation (comp. Luc I, 32, 33 ; Hébr. I, 10 ; X, 12 ; Apoc. I, 5, 6 ; XI, 15), car les dons de Dieu à son propre Fils (Philip. II, 9-11 ; Hébr. I, 2 ; comp. Math. XI, 27, XXVIII, 18 ; Jean XVII, 2, 7, 9, 22) sont sans repentance. Héritier de toutes choses, le Fils a reçu du Père l'univers entier en partrimoine, et le Père ne peut déshériter le Fils ; or les rachetés participent à l'héritage du Fils, à son trône, à son règne, à sa gloire, ce qui constitue précisément leur éternelle félicité. Il ne faut pas oublier non plus que l'office sacerdotal de Christ est pareillement éternel ; or cette fonction, basée sur le grand sacrifice offert une fois pour le péché, est la fonction médiatoriale par excellence, et comme telle elle subsiste à toujours et à perpétuité (Hébr. V, 6 ; VII, 17-21, 25, 28) de sorte que, dans la nouvelle Jérusalem elle-même, l'Epoux est constammment appelé l'agneau (Apoc. XX, XXI), et dans l'admirable langage de l'épître aux Hébreux (XII, 22-24) la Jérusalem céleste, avec les myriades des anges et les esprits des justes parvenus à la perfection, n'est pas seulement la cité du Dieu vivant et le tribunal du Juge, mais aussi le temple du Médiateur de la nouvelle alliance, le royaume inébranlable qui n'est soumis à aucun changement.

Une question non moins importante se rattache à la phrase consacrée : *la fin du monde*, qui est censée correspondre, dans la plupart des versions, aux mots grecs συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Math. XIII, 39, 40, 49 ; XXIV, 3 ; XXVIII, 20). Il y a là une confusion manifeste ; le mot αἰών est, à proprement parler, une division du temps, une période plus ou moins longue, comme le mot latin *œvum* (période antédiluvienne, période patriarcale, période mosaïque, période messianique), et n'a rien à faire

avec la conception du κόσμος. Quant au mot συντέλεια, il désigne le point de rencontre ou le point d'arrivée d'une ou de plusieurs périodes, ainsi que le fait clairement entendre le passage des Hébreux (IX, 26) où il est dit que Christ a paru une seule fois, ἐπὶ τῆς συντελείας τῶν αἰώνων, pour abolir le péché par son sacrifice. Mais autant le sens est clair, autant il est difficile de faire passer l'idée dans nos langues modernes. M. Segond (dans saint Matthieu) traduit : « la fin du monde ; » dans le passage des Hébreux : « la fin des siècles. » La version anglaise revisée traduit (dans saint Matthieu) « : the end of the world, » et annote en marge : « the consummation of the age, » conformément à la Vulgate (« consummatio sæculi ») ; dans le passage des Hébreux: « the end of the ages » (en marge : « consummation... »). M. Lutteroth, dans son excellent commentaire sur saint Mathieu, a d'abord traduit (au chap. XIII) : « la fin du siècle, » mais au chap. XXIV il a préféré : « l'accomplissement du siècle, » et rectifié dans ce sens les autres passages. Luther traduit toujours « la fin du monde » (« Ende der Welt, Weltende »). Mais lorsque Notre Seigneur parlait de la συντέλεια τοῦ αἰῶνος, il n'entendait pas parler du τέλος τοῦ κόσμου. Né sous la Loi et vivant sous la dispensation mosaïque, il employait le langage de son temps, et il distinguait simplement, comme ses apôtres, l'αἰὼν ἐνεστώς (le temps présent) de l'αἰὼν ὁ μέλλων (le temps à venir, les temps messianiques). Les paraboles de l'ivraie et du filet, et la question posée à Jésus par les disciples sur le mont des Oliviers, se rapportent à cette détermination du temps, c'est-à-dire à la fin de l'économie ancienne et au commencement de la nouvelle. Dans le nouveau Royaume des cieux, les hommes ne pourront entrer pêle-mêle ; nul ne pourra se targuer de sa descendance d'Abraham, nul ne sera admis que par une nouvelle naissance ; l'un sera pris et l'autre laissé ; le grain sera soigneusement nettoyé ; les vierges sages entreront avec l'époux, et la porte restera fermée aux vierges folles ; on aura beau dire : Seigneur ! Seigneur ! l'on n'entrera pas, si l'on ne fait pas la volonté du Père céleste ; tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera jeté au feu. L'ancien αἰών, qui approche de son terme, sera remplacé par le nouvel αἰών spirituel qui

ne comporte aucun mélange hétérogène. Quant à la conception du κόσμος, elle est absolument différente ; et jamais on ne trouve, dans le Nouveau Testament, une formule affirmant ou impliquant le τέλος ou la συτέλεια τοῦ κόσμου, la destruction de l'ordre cosmique établi de Dieu. Une seule fois (2 Pier. III, 6), il est dit que le monde (κόσμος) antédiluvien périt dans les eaux du déluge ; mais il n'est pas même question de la terre en tant qu'habitation des hommes, il ne s'agit que des habitants.

[Il est vrai que ce même passage (dans son entier, vers. 3-13) est constamment cité comme une preuve que les cieux et la terre, l'univers matériel, et ses éléments, seront un jour dissous et consumés par le feu. Le Dr Warren se donne beaucoup de peine pour analyser ce « passage remarquable et important ; » il oppose le traité de Philon sur « l'incorruptibilité du monde, » et il compare la phraséologie de l'Ancien Testament (en particulier Esaïe XXXIV, 4, 9, 10 ; XXIV, 19 ; Nah. I, 6 ; Ps. XLI, 6) pour prouver qu'un juif de l'époque ne pouvait avoir l'opinion qu'on lui prête (Philon la taxe d'impiété) et que le langage de 2 Pierre, comme celui des prophètes cités plus haut, n'est que symbolique et doit s'entendre tout simplement de l'*éon* juif qui va disparaître dans un embrasement et dans une catastrophe. La discussion à laquelle se livre le Dr Warren est pour le moins inutile ; l'authenticité douteuse de la seconde de Pierre, « le plus douteux des antilégomènes, » comme le reconnaît aussi le Dr Warren, nous dispense de l'obligation de discuter un texte qui n'a pas de place dans l'eschatologie des apôtres ; car, en tout ou en partie, cet écrit est postérieur au siècle apostolique (comp. surtout III, 2, 4).]

Revenons à l'Apocalypse. Elle se clôt par la vision de *la Nouvelle Jérusalem*, conception éminemment apostolique (Gal. IV, 21-31 ; Hébr. XII, 22-29), développant la promesse faite à l'Eglise de Philadelphie (III, 12) et symbolisant le royaume spirituel de Christ. Au temps de l'apôtre, la chrétienté était bien peu de chose encore et bien faible, et par surcroît elle venait d'être mise au ban de l'empire. La lumière du monde résistera-t-elle au vent de tempête qui s'est déchaîné? La foi et la fidélité des petites Eglises sortiront-elles triomphantes de l'épreuve

et de la grande tribulation? L'apôtre les rassure, non seulement par la description détaillée des jugements de Christ, mais par la description idéale de ce que l'Eglise de Dieu sera un jour dans le monde, comme demeure de Dieu « avec les hommes » (XXI, 3), comme la ville sainte illuminée par la gloire de Dieu (XXI, 23) et servant elle-même de flambeau et de puissance éclairante aux « nations et aux rois de la terre » (XVI, 24), et comme la dépositaire de la vie, pour « la guérison des nations » (XXII, 2). Lorsque la Cité de Dieu apparaît, il s'ouvre à nos yeux une période indéfinie, celle du renouvellement de toutes choses, sans que nous ayons à quitter cette terre et à faire abstraction de l'humanité, des peuples, des nations et des royaumes qui la composent, des besoins que l'Eglise est appelée à satisfaire, et des maux que l'Evangile est destiné à guérir. Ce tableau final repose délicieusement la vue, bien qu'il reste encore des ombres; et tout architecte édifiant sur le fondement posé par les apôtres doit constamment s'inspirer du plan de l'édifice dans sa symétrie et sa beauté. La Nouvelle Jérusalem est une ville imposante par sa position (à la vue de tous les peuples), par ses dimensions grandioses (mais soigneusement déterminées), par ses proportions symétriques et par la richesse de tous ses matériaux (comp. 1 Cor. III, 10). Placée au centre de l'humanité, elle est la demeure de Dieu avec les hommes, sa maison, son sanctuaire, son palais royal, sa capitale, repoussant de ses murs et de ses portes toujours ouvertes toute impureté, toute abomination et tout mensonge. Les nations marcheront à sa lumière, car l'Eglise est l'institutrice des peuples (Math. XXVIII, 19, 20; comp. Philip. II, 15) et elle ne peut prétendre à un honneur plus élevé que celui de briller par la lumière de l'Evangile dans sa doctrine et dans son enseignement. Son but suprême est de satisfaire les besoins spirituels de l'humanité souffrante et de rendre la santé aux nations par l'influence toujours plus directe de l'Evangile. Cela suppose nécessairement que l'Eglise, n'ayant plus à lutter pour son existence, est enfin parvenue à exercer avec une parfaite liberté tous ses moyens d'action spirituels; mais le moment où le but sera atteint et où les nations se trouveront guéries de leurs

maux, l'apôtre lui-même n'essaye pas de le préciser, car l'activité des serviteurs de Dieu doit « régner aux siècles des siècles » (XXII, 3, 5). C'est une perspective immense qui s'ouvre devant nous; elle est bien faite pour encourager la foi et la fidélité du peuple de Dieu dans tous les âges; qu'il nous soit permis de conclure que, au lieu d'une thèse eschatologique proprement dite, nous nous trouvons ici en présence d'une palingénésie et d'une ἀποκατάστασις qui ont un caractère essentiellement téléologique.

(*A suivre.*)

ÉTUDES

SUR LA

MÉTHODE DE LA DOGMATIQUE PROTESTANTE

PAR

P. LOBSTEIN

SECONDE ÉTUDE

La question christologique[1]. (*Suite.*)

Qu'il me soit permis de reprendre la notion de la préexistence du Fils de Dieu en me plaçant au point de vue spécial de la *méthode christologique*.

« Il est impossible d'établir la divinité de Jésus-Christ si l'on n'a d'abord établi l'éternité du Verbe et la réalité de sa préexistence. » Cette déclaration si catégorique de M. de Pressensé

[1] Voy. les numéros de juillet et de septembre.—Lire la forte et substantielle étude de M. Astié, consacrée à l'analyse de la dernière partie de l'ouvrage de M. Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, 1876. (*Revue de théologie et de philosophie*, mars 1885, pag. 195-230.) Cette étude traite de la divinité de Jésus-Christ.— J'ai cherché surtout à orienter le lecteur dans la littérature issue de l'école de Gœttingue et à lui fournir des renseignements sur la méthode suivie par cette école ; il pourra, en se reportant aux textes que j'indique, contrôler mes assertions et conclure au besoin contre moi. Je tiens à répéter ici ce que j'ai dit dans la première de ces études (pag. 380-381) : cet essai de faire connaître aux lecteurs français les principes de la nouvelle école n'est pas écrit dans l'intention de la glorifier sans réserve et d'en imposer les solutions comme le dernier mot de la science théologique. Un examen sérieux, une critique indépendante, une polémique féconde et consciencieuse seraient, pour l'auteur de ces lignes, la récompense la plus précieuse, et il espère qu'il saurait

(Etude sur la divinité de Jésus-Christ, *Revue chrétienne*, 1856, pag. 713) indique avec une netteté parfaite la marche suivie par la christologie traditionnelle. Non seulement les restaurateurs de l'orthodoxie confessionnelle, mais aussi les théologiens qui, dans le camp conservateur ou soi-disant tel, se sont rendus coupables d'hérésies plus ou moins graves, en particulier les partisans de la doctrine de la Kénose, s'attachent d'abord à développer leur théorie du Verbe, soit qu'ils l'exposent en traitant de la doctrine de la Trinité, soit qu'ils consacrent un chapitre spécial à la notion du Logos préexistant. Ce problème résolu, ils nous expliquent le mode de l'incarnation, ou la manière dont s'est effectué le passage du Verbe préexistant sous forme divine au Jésus terrestre et vraiment homme. Enfin, après avoir porté leurs investigations sur les natures ou la nature du Christ terrestre, ils complètent leur enquête dogmatique par des renseignements sur le *status exaltationis*, sur le Christ glorifié, rentré en possession de ses attributs divins. Telle est la méthode universellement adoptée par les représentants de l'école qui se dit l'interprête fidèle de l'enseignement biblique et l'héritière légitime de la théologie de nos réformateurs[1]. Le chapitre consacré à la doctrine de la

en recueillir quelque profit. Si l'école en venait jamais à substituer l'autorité incontestée du Maître à l'étude sans cesse renouvelée des problèmes en litige, si elle se bornait à mettre à la place de la tradition orthodoxe une nouvelle tradition acceptée sans contrôle, si un engouement aveugle, une complaisance irréfléchie, une ignorance dédaigneuse et systématique des ouvrages éclos ailleurs que dans son sein, en un mot si le fétichisme ou la routine allaient prévaloir parmi les disciples de M. Ritschl, ils commettraient un suicide intellectuel, dont l'école de Gœttingue ne se relèverait pas, et celle-ci tomberait sous le coup des critiques sévères que des voix autorisées ont cru devoir formuler contre elle. (M. Nippold, *Rückblick auf das innere Leben der rheinpreussischen Kirche*, dans le *Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz*, 1884, pag. 410. M. Lipsius, *Theologischer Jahresbericht*, Band IV, enthaltend die Literatur des Jahres 1884, pag. 304.)

[1] Voy. par exemple Thomasius, *Christi Person und Werk*, tom. II (2e éd. 1857), pag. 48 et suiv.; Martensen, *Die christliche Dogmatik*, 1856, pag. 221 et suiv.; M. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, tom. II (1880), pag. 73 et suiv.; Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, tom. II, (1881), pag. 384 et suiv.

personne du Christ est ainsi achevé sans qu'on ait eu besoin de parler de l'œuvre de la rédemption ; celle-ci est exposée à part, dans un nouveau chapitre, dont le lien avec le chapitre précédent est parfois des plus difficiles à saisir. Rien de plus caractéristique à cet égard que les indications et les développements de M. Wennagel. Sa théorie de la Kénose, on s'en souviendra, est absolument indépendante de sa doctrine de la rédemption ; en outre, il fait de la notion de la préexistence le point de départ de sa christologie : « La préexistence, dit-il, n'étant pas une condition indispensable pour la conception d'un Sauveur, ce n'est pas *parce que* le Christ devait être le Sauveur des hommes, qu'il a eu une préexistence éternelle. Demander quel intérêt religieux il y a à ce que le Sauveur ait préexisté à sa vie terrestre, ce serait entièrement fausser la question. Il faut parler ici de l'idée fondamentale commune à tous les défenseurs de la préexistence : c'est que, *indépendamment du but spécial de la rédemption, de toute éternité Dieu avait auprès de lui un être divin, un second lui-même, un Fils unique et bien-aimé* [1]. »

Aux yeux de M. Ritschl et de ses disciples, — je crois pouvoir affirmer que l'école tout entière est d'accord sur ce point [2], — la christologie traditionnelle, en suivant la marche dont j'ai rappelé les principales étapes, fait complètement fausse route. Elle méconnaît les conditions essentielles de la connaissance religieuse et de la science dogmatique ; elle est contraire aux intentions les plus manifestes de la révélation chrétienne ; enfin elle ne s'accorde qu'avec la lettre, non avec l'esprit de la théologie de nos réformateurs. C'est ce que je voudrais essayer de montrer.

[1] C'est M. Wennagel qui souligne. Voyez *la Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 70-71. Comp. pag. 53 : Si Jésus (?) de toute éternité, a vécu d'une vie céleste auprès de son Père, est-il possible de concevoir le passage du Jésus préexistant sous forme divine au Jésus terrestre et vraiment homme ? Comp. pag. 56, 67-69.

[2] On trouvera plus loin, à l'occasion des principaux points sur lesquels porteront nos recherches, des textes empruntés aux plus éminents représentants de l'école de Gœttingue : ils établiront facilement que l'accord indiqué plus haut est très réel et très sérieux.

I

La théorie de la connaissance sur laquelle repose l'argumentation de la christologie vulgaire est entachée d'un vice capital qui la frappe d'une incurable stérilité; elle est dominée par la conception platonicienne dont il a été question dans la première de nos études[1], je veux dire par la fiction de la réalité objective des idées générales. De même que l'orthodoxie courante, affirmant l'existence du péché originel indépendamment des péchés actuels, veut déterminer l'être pur, abstraction faite de ses manifestations positives, ainsi la christologie traditionnelle a la prétention de définir la personne du Christ prise en elle-même et isolée de l'ensemble des activités par lesquelles cette personne se réalise et se révèle. Le résultat de cette opération logique a été fixé par l'ancienne orthodoxie dans la formule des deux natures de l'Homme-Dieu[2]. Les partisans de la Kénose, je le sais, écartent avec dédain cette formule, et quelques-uns d'entre eux font sonner bien haut leur indépendance à l'égard de la tradition des anciens conciles; mais il n'en est pas moins vrai que leur conception de la divinité ou de l'humanité, de la *nature* divine ou de la *nature* humaine du Christ, ne diffère en rien de celle de l'ancienne métaphysique. De part et d'autre, en effet, il s'agit du *substratum* qui supporte les attributs et détermine l'activité du Logos divin ou du Christ terrestre. Or, qu'on y réfléchisse : que vaut cette idée abstraite de la divinité ou de l'humanité, dépouillées de toutes leurs déterminations précises? Qu'est-ce que cette

[1] Voy. dans la présente Revue, pag. 383 et suiv.

[2] Ai-je besoin de dire que je ne parle pas ici de la genèse et du développement historique de la doctrine des deux natures du Christ? La compréhension exacte et l'appréciation impartiale des facteurs qui ont concouru à la formation de cette doctrine jettent une vive lumière sur la valeur et la portée qu'il faut lui attribuer dans l'exposition et la critique de la dogmatique traditionnelle; mais cette étude d'histoire des dogmes ne saurait être entreprise ici; elle sortirait des limites que nous impose l'objet spécial de nos recherches. Voy. M. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881.

essence divine ou humaine que la réflexion dogmatique a découverte sous les actes particuliers du Sauveur? Quel est le contenu positif qu'elle a pu dégager par son analyse qui élimine toutes les relations concrètes de l'œuvre du Christ pour ne retenir qu'une formule générale définissant sa personne? Qu'est-ce que cette divinité ou cette humanité en quelque sorte latente, et qu'on cherche à déterminer avant qu'elle se soit réalisée sous la forme de la vocation historique du Rédempteur? Cette virtualité qui se trouve à la base du ministère terrestre de Jésus ou de l'activité céleste du Logos et de l'Homme-Dieu, qu'est-elle autre chose qu'une pure abstraction, un simple schéma logique, un cadre qui reste vide aussi longtemps qu'on ne le remplit pas à l'aide des données que fournit la révélation positive de l'Evangile, c'est-à-dire l'œuvre du salut accomplie par Jésus-Christ? Quoi de plus stérile qu'une exposition qui se meut au milieu de pareils fantômes! Quoi de plus faux qu'une métaphysique qui, opérant avec des ombres et vivifiant des abstractions, confond les catégories formelles de l'intelligence avec les données de la vie réelle! M. Gretillat, qui en veut beaucoup à M. Ritschl parce celui-ci repousse l'idéologie de Platon[1], vient de publier d'excellentes observations sur l'inanité de la méthode idéaliste[2]; il rappelle fort judicieusement quelques paroles de M. Vacherot, qu'il approuve sans réserve bien que le philosophe français se rencontre ici avec le professeur de Göttingue : « La conception de l'être pur n'est qu'une abstraction. C'est la perpétuelle illusion des écoles idéalistes qui, en faisant le vide par l'abstraction logique, dans la notion de l'être concret, n'ont embrassé qu'une ombre en croyant saisir l'absolu. Qu'est-ce que l'être un et immuable de Parménide, l'idée suprême de Platon, l'unité

[1] Ritschl et sa théorie de la connaissance, *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 1884, 261-277 ; 344-367.

[2] *Exposé de théologie systématique*, 1885. Tom. I, Propédeutique. I. Méthodologie. Voy. pag. 63-123. A côté de remarques critiques d'une incontestable justesse, l'exposé et l'appréciation de M. Gretillat renferme des analyses et des jugements qui me semblent singulièrement sujets à caution.

inintelligible et ineffable de Plotin ? de pures abstractions[1]. »

Cette illusion est partagée par les théologiens de l'ancienne orthodoxie et par les partisans de la théorie moderne de la Kénose[2]. Le dogmatiste qui prend son point de départ dans la notion de la préexistence éternelle du Fils de Dieu, dans l'idée du Verbe incréé, du Logos antérieur à l'incarnation et à la rédemption, tombe à juste titre sous le coup de la sentence qui condamne sans appel la méthode purement formelle de l'idéalisme spéculatif. En faisant disparaître les conditions réelles sous lesquelles se présente à nous la personnalité historique du Sauveur, en cherchant à extraire du fait concret qui tombe sous le regard de l'expérience je ne sais quelle entité méta-

[1] M. Vacherot, *le Nouveau spiritualisme*, 1884, pag. 80. Voyez M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 78. M. Gretillat est « porté à admettre que l'empirisme de M. Ritschl n'est qu'une pièce rapportée dans son système théologique ; » il ne « se charge pas d'accorder des prémisses logiques et psychologiques qui tendent directement au positivisme et au scepticisme philosophique, avec l'ensemble d'un système théologique qu'on prétend déduire de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. » (ouvr. cité, pag. 63.) Plus loin il considère M. Ritschl comme le représentant principal de « la méthode subjectiviste dite expérimentale, » préconisée aussi par M. Kaftan, M. Lipsius, M. Bouvier, M. Vacherot. Ce chapitre (pag. 140-151), auquel j'aurai sans doute encore l'occasion de revenir, prouve que M. Gretillat n'a pas cherché à compléter et, au besoin, à rectifier ses informations sur la théologie de M. Ritschl, depuis son discours d'ouverture inséré dans la présente Revue. Il est à regretter que M. Gretillat, dans son dernier ouvrage comme dans le discours cité, apporte souvent à la discussion des questions scientifiques un ton et des allures peu en harmonie avec la gravité des matières qu'il traite et avec la valeur des adversaires qu'il combat. Un théologien qui, dans les études dogmatiques si remarquables de M. Lipsius et dans son instructive et féconde controverse avec Biedermann, ne sait voir qu'un « duel au logogriphe » et « un galimatias » (voy. pag. 98, 99), risque fort de n'être pas pris lui-même au sérieux. Heureusement que M. Gretillat peut alléguer en sa faveur le bénéfice de circonstances atténuantes. Ses propres déclarations, comme celles que renferme son étude sur la théorie de la connaissance de M. Ritschl, nous autorisent à affirmer qu'au lieu de traduire ses auteurs il les a travestis.

[2] J'ose appeler cette théorie une théorie *moderne*, n'en déplaise à l'affirmation de M. Godet, qui revendique pour la doctrine de la Kénose l'autorité du témoignage biblique. *Revue chrétienne*, 1884, pag. 758-759.

physique, on obtient, pour tout résultat de cette dissolution aussi laborieuse que téméraire, le pauvre et pâle résidu d'une abstraction inféconde : « On n'embrasse qu'une ombre en croyant saisir l'absolu[1]. »

Mais il y a plus. Ce procédé d'une logique et d'une métaphysique surannées souffre d'un autre défaut, non moins grave que celui que je viens de signaler.

En effet, la méthode traditionnelle part d'une thèse spéculative et non d'un fait historique ; elle fait reposer tout l'édifice christologique sur un *a priori* métaphysique, et non sur une donnée directe et positive de la révélation évangélique et de l'expérience chrétienne ; elle est l'application conséquente et hardie de la déduction rationnelle à la religion chrétienne. Or, un procédé pareil est de nature à exciter la défiance de tout esprit qui ne veut pas se faire illusion sur les limites imposées à la connaissance humaine et sur les ressources dont dispose la foi chrétienne. Car enfin, cette substitution incessante de l'idée au fait, de la métaphysique à l'histoire, des spéculations les plus téméraires et les plus ambitieuses à l'observation exacte et patiente, cette méthode de la déduction spéculative se conçoit chez les platoniciens, qui estiment que l'idée générale est la réalité suprême et le principe de tous les phénomènes particuliers ; elle s'explique chez les hégéliens, qui identifient les lois de la pensée et les lois de l'être[2] ; mais peut-elle paraître légitime à ceux qui ont reconnu le néant des imaginations platoniciennes et des prétentions de l'hégélianisme ? Quel que soit l'attrait qu'exerce sur bien des intelligences la tentation d'énoncer des affirmations *à priori* sur les choses divines[3], il faut reconnaître qu'il est à la fois plus modeste et

[1] M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*. Zur Verständigung und Abwehr, 1881, pag. 39. — M. Herrmann, *Die christologischen Arbeiten der neuesten Zeit*. (*Theologische Literaturzeitung*, 1876, N°s 4 et 5, surt. pag. 117.)

[2] De là la sympathie de Biedermann pour Rothe. *Christl. Dogmatik*, 1re édit., pag. 12 (note). Conf. les observations de M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 81 et suiv.

[3] M. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, pag. 18 et suiv. — Conf. M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 91-92 : « Considérée en elle-même, cette méthode (de l'idéalisme spéculatif) fait constamment l'effet d'un jeu puissant de

plus prudent de résister à cette séduction dangereuse, pour suivre une voie plus sûre, au risque de paraître bien terre à terre. Et de fait, c'est bien là le sentiment qui tend à prévaloir de plus en plus chez ceux-là même qui se refusent encore à tirer les conséquences que suppose et qu'exige ce point de vue. Reconnaître et observer la réalité, la constater et la décrire, mais renoncer à la prétention de la construire ; suivre l'ordonnance intime des données de l'expérience ; reproduire par la pensée le *nexus rerum*, mais non le produire en faisant dériver les faits qui tombent sous l'observation externe ou interne d'une quantité primitive qu'on pose au moyen d'une opération qui néglige les données de l'expérience ; rompre avec l'illusion qui transforme en faits objectifs et en éléments constitutifs de l'être les abstractions à l'aide desquelles notre intelligence essaie de définir ou de grouper les caractères distinctifs des choses réelles, des phénomènes particuliers, des faits concrets, n'est-ce pas là un point de vue auquel se rallieront volontiers, même au sein des écoles concervatrices, la plupart des théologiens contemporains, j'entends ceux qui pensent ? Eh bien, c'est là précisément l'un des principes essentiels de M. Ritschl, et son mérite est moins d'avoir exprimé ce principe dans toute sa rigueur que de l'avoir appliqué d'une manière énergique et conséquente à toutes les doctrines du système chrétien[1]. C'est au nom de ce programme, en vertu

l'esprit s'évertuant à faire ce qui n'est pas possible à l'intelligence humaine, inventer l'univers, le tout reposant sur la prémisse aussi improbable que peu prouvée que les schématismes de ma pensée subjective répondent à la réalité objective des choses. Mais c'est précisément cette confusion ou cette identification de l'idée et de l'être qui a été dans tous les temps une des causes les plus efficaces de fascination pour l'esprit humain. Passer de l'idée au fait, jeter le pont par-dessus l'abîme qui sépare ces deux mondes, telle a été de Platon à Descartes, de Descartes à Hegel et de Hegel à Rothe l'ambition constante de la pensée philosophique. »

[1] Il est curieux d'étudier à cet égard les déclarations de M. Gretillat, pour les rapprocher ensuite de l'attitude militante et aggressive qu'il a prise vis-à-vis de M. Ritschl et de son école. Il y a, dans le dernier ouvrage déjà cité de M. Gretillat, sur l'apriorisme spéculatif de Rothe, des observations que ne désavouerait pas le disciple le plus fidèle de M. Ritschl.

de cette méthode, acceptée en théorie par la grande majorité des théologiens de nos jours, que l'école de Gœttingue combat la christologie courante et sa méthode déductive, qui s'inspire de la métaphysique platonicienne et alexandrine au lieu de se soumettre franchement à l'autorité religieuse sainement comprise de la révélation évangélique[1].

Que dis-je? M. Gretillat affirme (*Revue de théologie et de philosophie*, 1884, pag. 345-46; *Exposé de théologie systématique*, I, pag. 80) qu'il souscrit sans réserve aux paroles de la métaphysique de Lotze (*Metaphysik*, pag. 163), que M. Ritschl cite comme résumant ses propres idées sur l'ontologie et dont j'ai reproduit la substance dans la page qui précède (*Theologie und Metaphysik*, pag. 37-38). Et cependant M. Gretillat se constitue le défenseur de la métaphysique formellement condamnée par ces mêmes paroles de Lotze; il se prononce hautement pour l'idéologie platonicienne que combat M. Ritschl; il est le partisan résolu de « l'espèce *pomme*, substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*. » (*Revue*, juillet 1884, pag. 354.) — Conf. les observations de M. Thikœtter (trad. de M. Aguiléra), pag. 46-47, 62-63, et le commentaire du traducteur, pag. 116 et suiv.

[1] Les paroles suivantes de M. le professeur Bovon, que je demande la permission de citer *in extenso*, prouveront facilement que la méthode et les principes de M. Ritschl ne sauraient manquer de rencontrer, parmi les théologiens évangéliques des pays de langue française, des esprits bien préparés et disposés à rompre avec les errements de la christologie orthodoxe. « Il suffit, dit M. Bovon (*Chrétien évangélique*, XXVIe année, N° IX, 20 septembre 1883, pag. 422-423), il suffit de lire avec quelque attention un manuel de dogmatique pour être frappé des difficultés que soulève la christologie traditionnelle. On part d'une théorie minutieuse sur le Verbe, seconde personne de la Trinité divine; on établit une doctrine non moins arrêtée sur l'homme et sur sa nature morale, et l'on affirme l'unité personnelle de l'homme et de Dieu en Jésus-Christ. Le Verbe divin, pris à lui seul, est un être personnel, capable de penser et de vouloir. L'homme, de son côté, est une créature raisonnable et libre. Mais que deux êtres doués chacun pour soi d'intelligence et de volonté puissent en venir à ne plus former qu'une seule personne, c'est ce qu'il est plus facile d'affirmer que d'expliquer. Aussi comprend-on que la christologie ecclésiastique ne parvienne pas à s'établir sur une base solide, et qu'elle oscille fatalement entre les deux hérésies contraires qu'elle ne cesse de condamner : le *docétisme*, qui supprime la difficulté en écartant l'un des termes, et le *nestorianisme* dualiste, qui, renonçant à l'unité personnelle, se borne à juxtaposer les deux éléments.

» Cet insuccès de la christologie traditionnelle ne serait-il pas l'indice

La méthode christologique de M. Ritschl est dominée par la conception essentiellement pratique et religieuse qui s'exprime, sous des formes diverses, dans tous les documents du Nouveau Testament. Elle n'opère pas avec des entités métaphysiques; elle ne cherche pas à définir la nature d'une personne dont on ne connaît pas encore l'activité, ou à déterminer « l'essence » d'une individualité qu'on a commencé par affranchir de toutes les conditions de la vie individuelle; elle ne prend pas son point de départ et sa base d'opération sur un terrain choisi en dehors de l'Eglise chrétienne, sur les sommets abrupts et arides d'une spéculation d'origine étrangère; elle n'essaie pas d'établir la divinité de Christ par des raisonnements *a priori*, au moyen de spéculations transcendantes et de déductions rationnelles, à l'aide de formules qui font absolument abstraction de la vie historique de Jésus, de sa vocation terrestre, de sa mission rédemptrice; elle ne rompt pas le lien qui rattache la sotériologie à la christologie. Elle conclut de l'œuvre positive du salut à la valeur personnelle du Sauveur; elle s'enquiert du témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, éclairant ce témoignage par celui que lui rend son œuvre; elle analyse les expériences des premiers croyants au contact de

d'un vice fondamental de méthode? Voilà ce que bon nombre de théologiens modernes se sont demandé. Les docteurs de l'ancienne Eglise partaient d'en haut, c'est-à-dire de théories spéculatives sur l'essence divine, systèmes subtils dans lesquels l'influence de la philosophie païenne n'est que trop manifeste. Ne serait-il pas plus logique et plus conforme à l'esprit de l'Evangile de commencer par le bas, de s'occuper tout d'abord du connu, c'est-à-dire de l'activité du Sauveur telle qu'elle nous est présentée dans les documents bibliques, de rechercher comment les apôtres ont compris l'œuvre et la personne de leur Maître, et par quelle voie ils sont arrivés à la conception qu'ils nous en donnent dans leurs écrits? Détrôner la métaphysique pour mettre à sa place la psychologie et l'histoire, appliquer à la théologie la méthode expérimentale, tel est le programme indiqué déjà dans plusieurs passages des écrits des réformateurs, mis en lumière, avec un incomparable éclat, quoique non sans de graves inconséquences, par Schleiermacher au commencement de ce siècle, et repris de nos jours par Ritschl et ses disciples. » C'est bien aussi la méthode que recommande M. le professeur Astié dans son étude sur le problème christologique. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1874, pag. 161-245.)

Celui qu'ils reconnaissent comme leur Seigneur; elle trouve dans ces expériences une appréciation religieuse et un jugement moral, suggérés par les effets moraux et religieux de la révélation et de l'œuvre du Christ; elle dégage ces expériences, ces appréciations, ces jugements des formules auxiliaires et des corollaires explicatifs dont les a revêtus la réflexion théologique des auteurs sacrés; en un mot, elle statue l'indépendance souveraine et le primat absolu de l'intérêt religieux et éthique, qui doit l'emporter sans partage sur les préoccupations intellectuelles, sur les fantaisies spéculatives et sur les rêveries théosophiques et mystiques.

II

J'exposais dernièrement à un théologien étranger, désireux d'être initié à la méthode de l'école de Gœttingue, quelques-unes des idées que je viens de développer dans les pages qui précèdent. Mon interlocuteur, que des informations puisées surtout chez les adversaires de M. Ritschl avaient sérieusement prévenu contre « l'empirisme sceptique et le moralisme rationaliste » du maître incriminé, paraissait surpris d'entendre présenter de cette manière les idées d'un théologien qu'on lui avait dénoncé comme l'un des adversaires les plus redoutables du christianisme positif. Cependant la satisfaction visible que lui inspirait la rectification, sincèrement désirée, de ses opinions préconçues n'était pas complète; il s'y mêlait une préoccupation qu'il ne cherchait pas à dissimuler. Finalement il reprit, après un moment de silence et de réflexion : « J'applaudis de grand cœur à cette généreuse et bienfaisante tentative de résoudre le dogme traditionnel dans ses éléments religieux et éthiques; ces efforts d'affranchir le christianisme d'une spéculation d'emprunt et d'une métaphysique stérile finiront certainement par conquérir l'assentiment de tous les esprits soucieux des intérêts de la vie religieuse et jaloux de l'indépendance de la science dogmatique. Mais n'est-ce pas faire trop d'honneur à M. Ritschl et à son école que de leur attribuer l'initiative ou le monopole de cette réforme que vous semblez revendiquer

pour eux seuls? Car enfin, sans parler de Schleiermacher, MM. A. Schweizer et Lipsius n'ont-ils pas marché dans cette voie et agi dans ce sens avant la publication de l'ouvrage capital de M. Ritschl[1]? Laissons toutefois cette question de préséance, qui n'a qu'une importance secondaire au point de vue scientifique, et abordons directement ce qui me paraît le côté faible de toute votre argumentation. Vous voulez ramener la christologie, comme toutes les doctrines chrétiennes, à l'intérêt religieux et éthique qui lui a donné naissance; cet intérêt, vous le trouvez exprimé dans le témoignage apostolique, qui a commenté et expliqué la parole et l'œuvre du Seigneur; voilà le cercle dans lequel vous prétendez vous renfermer. Vous faites ainsi profession de vous soumettre à ce que vous appelez la révélation chrétienne, que vous érigez en norme de la science dogmatique. Mais quoi? Ces doctrines que vous proscrivez ne sont-elles pas des éléments indéniables du témoignage apostolique? Votre procédé d'élimination s'accorde-t-il vraiment avec votre désir de vous soumettre à la révélation chrétienne? Métaphysique, dites-vous en écartant la notion de la préexistence et celle de l'incarnation, métaphysique! D'accord, mais avouez que cette métaphysique n'a pas été inventée par Justin Martyr ou les pères alexandrins. N'est-elle pas indiquée dans l'Apocalypse comme dans les plus anciennes épîtres de Paul, plus nettement accusée dans les épîtres de la captivité, enfin largement

[1] M. Gretillat, *Exposé de théol. syst.*, pag, 146-147, en associant au nom de MM. Ritschl et Kaftan ceux de MM. Lipsius et Bouvier, méconnaît la différence essentielle qui règne entre ces deux courants théologiques. MM. Lipsius et Bouvier attribuent à l'expérience religieuse une importance et font à l'analyse psychologique une part que leur contestent M. Ritschl et la plupart de ses disciples. Pour saisir d'une manière précise et pour apprécier à leur juste valeur les rapports qu'il y a entre le point de vue de M. Ritschl et celui de M. Lipsius, il faut lire les remarquables études dogmatiques que celui-ci a publiées pour expliquer et justifier son *Manuel de dogmatique protestante.* (1e édit., 1876; 2e édit., 1879). Voy. *Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs.* (*Jahrbücher für prot. Theologie,* 1878.) La nouvelle série qui vient de paraître dans la même revue et qui, comme la première, a été publiée à part, se distingue par les mêmes qualités d'analyse profonde et pénétrante, de discussion vigoureuse et serrée, de compréhension philosophique et religieuse.

développée dans les écrits johanniques? Comment concilier ces faits que vous ne songez pas à contester avec le caractère normatif que vous attribuez à la révélation évangélique? Ne voyez-vous pas que vous défendez une position intenable ou que vous vous arrêtez à mi-chemin? Car vous ne sauriez échapper au dilemme suivant : Si vous faites de la révélation chrétienne la norme de votre dogmatique, vous n'avez pas le droit de mutiler le dogme traditionnel en écartant des doctrines qui font partie de l'enseignement du Nouveau Testament; ou si vous écartez ces doctrines, cessez de vous prévaloir de votre prétendue soumission à la révélation, car cette soumission n'est plus qu'illusoire. »

L'objection soulevée par mon contradicteur n'est pas nouvelle ; elle a été reproduite à maintes reprises, et elle peut paraître spécieuse et plausible. Elle n'en est pas moins faible, et il est facile d'en dévoiler le point vulnérable et d'ébranler la base sur laquelle elle opère. Elle revient, en définitive, à identifier la révélation chrétienne avec le Nouveau Testament et à conférer à celui-ci l'autorité de celle-là. En prenant ce point de vue, il est évident qu'on en arrive à la conception d'une métaphysique révélée, fondement nécessaire de la métaphysique ecclésiastique et de l'orthodoxie traditionnelle.

Or la plupart des représentants de la théologie dite conservatrice ont abandonné, au moins en théorie, la doctrine de la théopneustie absolue ; ils admettent en principe que, dans le Nouveau Testament, il se mêle des éléments humains aux facteurs divins qui ont présidé à sa formation ; ils consentent à ce qu'on procède au triage « non moins difficile que nécessaire entre le fond permanent et essentiel de la vérité chrétienne et la forme passagère et variable de l'explication théologique[1]. »

[1] *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, pag. 134, Comp. les déclarations de M. Wennagel, qui souscrit à ces principes, *la Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 1-2. — M. Gretillat, qui, dans les pages consacrées au rôle de la critique biblique, est trop dominé par les idées de Beck pour que le sens historique n'en souffre pas chez lui, fait lui-même des concessions qu'eussent certainement désavouées les Gaussen et les hommes du Réveil. *Exposé de théologie systématique*, tom. I, pag. 230 sq. 241.

Dès lors la question se précise davantage, et, réduite à sa plus simple expression, elle peut se formuler dans les termes suivants : La notion de la préexistence du Fils de Dieu est-elle un élément constitutif et intégrant de la révélation chrétienne? ou ne faut-il y voir qu'un produit secondaire de la réflexion des auteurs sacrés, essayant de traduire dans le langage dérivé de la spéculation théologique l'affirmation primitive de la foi religieuse?

J'imagine que les adversaires eux-mêmes accepteront cette manière de poser la question. Ils n'hésiteront pas à la trancher dans le sens de la première alternative, et, affirmant le caractère révélé et divin de la doctrine de la préexistence, ils se hâteront d'en conclure la légitimité de la christologie traditionnelle, ou du moins de la méthode vulgaire, qui pose d'emblée la thèse de la préexistence du Verbe et passe ensuite au problème de l'incarnation et à la doctrine de l'œuvre du Christ. Il semble, en effet, que leur triomphe soit incontestable et absolument justifié. La préexistence du Fils de Dieu, ainsi conçue, n'est plus une notion métaphysique, elle est un fait, une réalité positive attestée par une autorité qui s'impose à la foi chrétienne et à la pensée dogmatique, une base assez fortement assurée pour supporter tout le poids de l'édifice christologique laborieusement construit par le cortège imposant des pères, des docteurs, des réformateurs et de leurs épigones.

Pour discuter à fond et avec fruit la solution de l'orthodoxie courante, il faudrait s'entendre d'abord sur le sens que, de part et d'autre, l'on attache au terme de *révélation chrétienne.* Il y a là un problème qui s'impose nécessairement à ceux qui ont cessé d'adhérer à la doctrine de l'inspiration littérale des Ecritures[1]. Sans vouloir éluder cette question, dont je ne mé-

[1] Rappelons ici les paroles de M. le professeur Stapfer, qui montre fort bien le problème qu'impose à la théologie l'abandon de la doctrine de l'inspiration; quoique la manière dont l'auteur indique la solution ne me semble pas heureuse, je ne puis résister à citer le passage entier, puisqu'il formule nettement la question à laquelle la dogmatique contemporaine ne saurait se dispenser de chercher une réponse : « La disparition de ce dogme (de la théopneustie) porte-t-elle la moindre atteinte à la révélation elle-même? Certainement non. « La Bible renferme la révé-

connais ni l'importance ni la difficulté[1], je crains qu'elle ne rompe le fil de notre argumentation présente en nous entraînant trop loin de l'objet spécial de nos recherches. Aussi bien sera-t-il possible de fixer avec précision les conditions et les

lation de Dieu, c'est à nous de l'y reconnaître. On peut la définir : la collection des documents de la révélation avec toutes les chances d'erreurs attachées à un canon qui n'est point infaillible, puisque c'est une Eglise faillible qui l'a fixé. L'autorité doit être placée dans le témoignage que notre esprit rend à l'esprit de Dieu dans l'Ecriture. — Mais tout n'est pas dit pour cela. Il reste une grosse question à résoudre. En montrant que le dogme d'une inspiration distincte de la révélation a fait son temps, on ne fait que reculer le problème. Où est la révélation? Quel est son critère? A quels signes distinguerons-nous le faux prophète du vrai prophète, la fausse révélation de la vraie révélation? Quand l'écrivain biblique nous dit : « La parole de Dieu m'a été adressée, » a-t-il extériorisé ce que sa conscience lui dictait? Peut-être; mais dans quelle mesure Dieu parlait-il par cette conscience, et dans quelle mesure l'écrivain lui-même? Où commence l'action de Dieu, où l'action de l'homme? A quels signes reconnaîtrons-nous que l'une se substitue à l'autre et dirons-nous : Ici Dieu parle, ici l'homme? — Quand saint Paul, après avoir dit : « Celui qui marie sa fille fait bien; celui qui ne la marie pas » fait mieux, » ajoute : « Je crois que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu, » il est parfaitement convaincu, n'est-ce pas, qu'il nous apporte une révélation divine; dans quelle mesure devons-nous accepter sa parole comme telle? — Nous croyons que cette question : quel est le critère de la révélation? est la plus grave que la théologie ait à se poser dans ce moment. Mais la résoudra-t-on jamais? Il nous semble que la limite entre l'action de Dieu et l'action de l'homme est impossible à fixer avec certitude. De même qu'un naturaliste ne peut dire où le bras finit et où la main commence, qu'un physiologiste ne sait pas distinguer entre le tissu musculaire et le tissu osseux, de même la limite entre l'action de Dieu d'une part et l'action de l'homme de l'autre, dans les livres bibliques, n'est-elle pas impossible à établir? L'essentiel est de sentir et de reconnaître cette action de Dieu, et la vraie preuve de la révélation sera toujours la preuve morale. Elle consiste à mettre l'homme pécheur, l'homme qui a soif de pardon, de justice et de vérité, en face de Celui qui a dit : « Je » suis le chemin, la vérité et la vie, » pour qu'il s'écrie : « Voilà le Sau- » veur que j'attendais! » (M. Stapfer, *Revue chrétienne*, 10 juillet 1884, pag. 429-430.)

[1] M. Heer (*Der Religionsbegriff Albrecht Ritschls dargestellt und beurtheilt*, Zurich 1884, pag. 14) déclare qu'il n'a pas trouvé, dans les ouvrages du professeur de Gœttingue, une définition de la révélation. Il est vrai que M. Ritschl n'a traité nulle part *ex professo* cet important sujet; ce-

lois de la méthode christologique, sans soulever pour le moment ce nouveau problème. Il suffira, à cet effet, de se placer sur le terrain de l'adversaire et d'accepter, sous bénéfice d'inventaire, la définition qui a cours dans la dogmatique usuelle.

Les partisans de la préexistence admettent que Jésus « a enseigné lui-même cette doctrine, » et ils « croient fermement, pour saint Paul (et les apôtres en général) à une *révélation divine, directe et infaillible*, sur cette question[1]. » — « J'entends par là, continue M. Wennagel[2], non une révélation ou une inspiration qui aurait *aidé* simplement l'apôtre à déduire de ses axiomes religieux des conséquences vraies à son point

pendant maintes indications de ses ouvrages, et notamment sa critique des différentes formes du piétisme, permettent au lecteur de se rendre compte de la signification que l'auteur attache au terme de révélation. Voy., par exemple, les observations que renferme la conférence de M. Ritschl *sur la conscience* (*Ueber das Gewissen*, 1876, pag. 9); en outre, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung et Versœhnung*, tom. III (2e édit.), pag. 5-6, 26-27, 188-189, 198-200, 304-306, 361, 403-406, 512-513, 580-581. — La notion de la révélation a été discutée à plusieurs reprises par quelques-uns des disciples de M Ritschl. Voy. surtout M. Herrmann, *Die Religion im Verhœltniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, pag. 364 et suiv.; le même, *Stud. u. Krit.* 1877, pag. 538, 540, 541; id., *Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche*, Vortrag, 1882, pag. 7-8; id., *Theolog. Litztg.* 1881, pag. 360-361; 1882, pag. 18; 1884, pag. 199, 200, 203. — M. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881, pag. 171 et suiv., 295 et suiv. — M. Kattenbusch, *Theol. Litztg.* 1882, pag. 620-622; 1884, pag. 67. — M. Wendt, *Stud. u. Krit.* 1879, pag. 165-166. — M. Gottschick, *Theol. Litztg.* 1878, pag, 419; 1880, pag. 410; 1884, pag. 144. — M. Güder, *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1884. pag. 163 et suiv.; id., *Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz*, 1883, pag. 201-203. — Voy. les observations critiques de M. Lipsius, *Dogmatische Beitrœge*, 1878. pag. 69-78; *Theologischer Jahresbericht* (Ueber die Literatur vom Jahre 1882) 290-291, conf. 286-287. La monographie de M. le professeur Krauss (*Die Lehre von der Offenbarung*, 1868). ajoute de riches et lumineux développements aux idées bien connues de Rothe; mais publiée avant les ouvrages dogmatiques de MM. Ritschl, Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, elle ne pouvait intervenir dans les débats soulevés par ces théologiens.

[1] M. Wennagel, *La Logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose*, pag. 23-24.

[2] *Ibid.*, pag. 24, en note. C'est M. Wennagel qui souligne.

de vue, et fausses peut-être aux yeux de Dieu, mais un acte révélateur par lequel il a été initié directement d'en haut à la connaissance de certaines vérités capitales *absolument vraies aux yeux de Dieu lui-même*, et auxquelles il n'eût pas pu s'élever sans cet acte révélateur. Cette révélation interne aurait accompagné ou suivi de près (durant les trois jours de Damas) la conversion de l'apôtre. »

J'admets provisoirement, sans les discuter, ces assertions qui expriment l'opinion commune aux théologiens de toutes les nuances de l'orthodoxie régnante, et je voudrais me borner à soutenir la thèse suivante : « Quand même il serait vrai que Jésus a enseigné sa préexistence et que celle-ci a été révélée à Paul, il n'en est pas moins incontestable qu'il faudrait condamner absolument la marche suivie par la christologie vulgaire, la méthode qu'elle applique au dogme de la personne du Christ, la manière dont elle formule et résout le problème que la foi chrétienne propose à la science dogmatique. »

Empruntons autant qu'il est possible les termes de nos contradicteurs et partons des prémisses qu'ils nous fournissent eux-mêmes : « Dans saint Jean lui-même, dit M. Wennagel[1], ce n'est que fort rarement, — quatre ou cinq fois tout au plus, — que nous rencontrons des témoignages directs de cette catégorie. D'habitude, Jésus se tait sur ce sujet mystérieux, et il faut des moments particulièrement poignants ou solennels pour qu'il jette à ses adversaires des mots tels que ceux-ci, qui jaillissent comme l'éclair des profondeurs de sa conscience intime : « Que sera-ce, quand vous verrez le Fils de l'homme remonter là où il était auparavant ? » — « Avant qu'Abraham fût, je suis, » ou pour qu'il s'écrie, épanchant son âme filiale dans sa dernière prière avec les siens : « Père, rends-moi la gloire que je possédais auprès de toi avant que le monde fût... car tu m'as aimé avant la fondation du monde ! » Ainsi « Jésus a cru à sa préexistence, » mais « il n'en a parlé qu'un fort petit nombre de fois, de telle sorte que ses quatre ou cinq paroles, — d'autres circonstances aidant, — ont pu rester en dehors du cadre de l'évangélisation primitive, telle qu'elle se reflète

[1] Ouvrage cité, pag. 15.

dans les synoptiques[1]. » — « On comprend, dit à son tour M. le professeur Chapuis[2], que ces questions d'une nature intime, personnelle, occupent dans la tradition évangélique une place restreinte. Ce sont quelques traits de lumière, quelques paroles éclatantes jetées dans le cœur des disciples. Sainte semence, que fécondera l'Esprit de Dieu et qui, dans les jours de l'activité évangélisatrice et des riches expériences, se développera et montrera à l'Eglise toute la grandeur de son Chef divin. Comment s'étonner dès lors du silence des Synoptiques ! »

Nous prenons acte de ces déclarations des partisans de la préexistence : ils reconnaissent avec une bonne grâce et une franchise parfaites que cette doctrine n'a été ni le thème habituel, ni même l'objet direct de l'*enseignement de Jésus*. Et, en effet, Jésus se présente à son peuple et se révèle à ses croyants comme l'élu de Dieu, initié pleinement à la connaissance des desseins d'amour du Père céleste et appelé à les réaliser par la fondation du royaume de Dieu : telle est sa vocation historique, attestant sa dignité unique et insurpassable[3]. Dès lors le dogmatiste, jaloux de reproduire la pensée dominante du Maître et désireux de se soumettre à l'autorité de sa parole, ne devra-t-il pas s'attacher en première ligne au *témoignage ha-*

[1] *Ibid.*, pag. 15, 16.

[2] *Evangile et Liberté*, 1884, N° 8, pag. 43. M. Chapuis fait rentrer « dans la même catégorie des sujets rarement abordés tout ce qui touche directement à la messianité de Jésus. » Il serait facile de montrer que l'analogie entre les deux séries de déclarations, celles qui concernent la préexistence et celles qui se rapportent à la messianité du Christ, est purement apparente.

[3] Conf. M. Aguiléra, *la Théologie de l'avenir*, pag. 48-63. Le traducteur a fort bien formulé, dans sa troisième note, les points essentiels de la méthode christologique de M. Ritschl, pag. 116-118; il a indiqué aussi les textes les plus importants de l'ouvrage sur *la Doctrine de la justification et de la réconciliation* consacrés à l'exposition du dogme christologique. Les réserves et les critiques de M. Aguiléra (pag. 118-119), soulèvent des problèmes intéressants et dignes d'un examen sérieux ; mais cette discussion dépasse le cadre de l'étude à laquelle nous nous livrons ici.

bituel et direct de Jésus et placer au centre de la christologie les affirmations aussi claires que multiples qui portent sur sa vocation tout entière ? Est-ce là la méthode qu'adopte la théologie traditionnelle ? Nullement : au lieu de partir des données les plus immédiatement accessibles à la foi du fidèle et à la pensée du théologien, la christologie s'oriente de prime abord, dans sa marche ambitieuse, d'après « ces rares et mystérieuses paroles, ces quatre ou cinq déclarations qui ne rentrent pas dans le cadre de l'évangélisation primitive et qui occupent dans la tradition apostolique une place si restreinte ! » Que dis-je ? Ces paroles elles-mêmes, dont on fait, dans le camp traditionnel, la base du dogme christologique, on les accompagne de commentaires complètement étrangers à la pensée qui les a inspirées d'abord, on les assied sur je ne sais quelles prémisses métaphysiques, spéculations aventureuses touchant l'essence divine, le rapport immanent et éternel du Père et du Fils, l'essence du Verbe antérieur à son apparition terrestre, dépouillé de ses attributs humains, indépendant de sa mission historique. N'est-ce pas là prendre le contre-pied de l'enseignement positif et catégorique de Jésus, porter les regards d'une curiosité indiscrète sur des sujets que le Seigneur ne fait qu'indiquer « dans des moments particulièrement poignants ou solennels, » et sacrifier ainsi à la recherche de questions sagement voilées à notre connaissance l'étude pratique et féconde des vérités si riches et si simples qui forment la substance du témoignage et de l'œuvre du Sauveur ?

La théologie apostolique, sainement comprise et impartialement consultée, nous donne la même leçon, et renferme des avertissements identiques à ceux que nous pouvons recueillir de la bouche de Jésus. Les rares indications du Seigneur concernant sa préexistence ont été, assure-t-on, une « sainte semence que féconda l'Esprit de Dieu et qui, dans les jours de l'activité évangélisatrice et des riches expériences se développa et montra à l'Eglise toute la grandeur de son chef divin. » — « Les affirmations du Christ, d'abord incomprises ou momentanément oubliées, ont peu à peu repris vie dans la conscience chrétienne, rappelées à la mémoire des croyants par l'Esprit

qui devait continuer et glorifier l'œuvre du Seigneur [1]. » (Jean XIV, 26; XVI, 12-15.) Telle est la solution qui a été défendue avec un grand talent par M. le professeur Weiss dans son excellent manuel de théologie biblique [2]. Mais le même auteur ne se lasse pas d'insister sur ce fait essentiel à ses yeux, c'est que l'objet et le centre de la foi apostolique a été le Seigneur, le Christ ressuscité et glorifié, assis à la droite du Père, appelé par Dieu à amener, au grand jour de la Parousie, la réalisation complète et définitive de l'œuvre du salut. La marche de la pensée de Paul [3] est d'une clarté que ne saurait obscurcir aucun raisonnement et aucune prévention dogmatique. « S'élevant de l'œuvre du Christ à la personne du Fils de Dieu, saisissant toujours la divinité de cette personne dans les effets de son action, l'apôtre trouve dans le Seigneur non seulement la clef des destinées de l'humanité, mais le dernier mot de l'explication religieuse du monde [4]. » La théorie plus développée des écrits johanniques est, elle aussi, issue, en dernière analyse, d'un besoin religieux et non d'une préoccupation spéculative, quoique la foi chrétienne s'y exprime dans un langage plus philosophique que celui de l'apôtre Paul. Aussi bien oserai-je reproduire les questions que je posais à l'occasion de la christologie johannique, et auxquelles je ne vois pas qu'aucun de mes contradicteurs ait donné de réponse. Que de lacunes dans cette doctrine du Logos, dès qu'on l'aborde avec des préoccupations spéculatives et qu'on lui demande la solution des problèmes métaphysiques qui ont agité l'Eglise chrétienne pendant des siècles! Dans quel état et sous quelle forme le Logos divin existait-il avant l'incarnation? Comment expliquer le rapport de ce Logos éternel avec la personne historique de Jésus de Nazareth? Dans quelle relation le Logos se trouve-t-il avec

[1] M. Chapuis, article cité; M. Wennagel, ouvrage cité, pag. 61. Conf. encore M. Chapuis, *Evangile et Liberté*, 1884, N° 10, pag. 56.

[2] M. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes*, § 17, c., note 3, § 79, § 103, § 118, c. d.

[3] « Concentrons, dit Mr Wennagel, concentrons le débat sur le seul cas vraiment important, celui de l'apôtre Paul. » Ouvrage cité, pag. 24.

[4] *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, pag. 47.

Dieu? Toutes ces questions, il est impossible de les résoudre au moyen des seules données que nous fournit l'Evangile : tant il est vrai que le centre de gravité de sa pensée reposait non dans la sphère de l'idée pure, mais dans le sanctuaire de la foi chrétienne[1] !

Que résulte-t-il de ce rapide examen de la christologie scripturaire? Le voici. Alors même que les indications métaphysiques qui se rencontrent dans les écrits du Nouveau Testament devraient être considérées comme des éléments de la révélation chrétienne, il serait contraire à la pensée biblique d'en faire la norme du dogme christologique et de construire, à l'aide de ces données indécises ou fragmentaires, l'angle sous lequel il convient d'envisager la personne et l'œuvre du Christ. Ce coup d'œil d'un moment qu'il est permis aux auteurs inspirés de jeter dans un domaine qui se dérobe à leurs regards et qu'ils s'interdisent de sonder, ces éclairs soudains et fugitifs qui traversent leur conscience religieuse, ne répandent pas dans le monde de leur pensée une lumière assez vive et assez constante, pour qu'il soit possible et permis d'élever, à la clarté d'une vérité à peine entrevue, une construction solide et complète, reposant sur des assises sûres et fortes, et offrant les garanties de certitude que la science dogmatique a le droit de demander à la foi chrétienne.

La méthode recommandée et pratiquée par M. Ritschl et ses disciples n'exclut pas nécessairement la notion de la préexistence de Christ[2] ; mais ceux des théologiens de l'école de Gœttingue, qui l'admettent sans difficulté, sont tous d'accord à donner à l'idée de la préexistence, dans l'organisme du dogme christologique, une place complètement différente de celle que lui assignent les défenseurs de la tradition orthodoxe : ils fondent

[1] Ouvrage cité, pag. 71, comp. pag. 51-52. — M. Beyschlag, *Zur johanneischen Frage*, 1876, pag. 230 et passim.

[2] Conf. notamment les réflexions de M. Herrmann, *Die Religion im Verhæltniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, pag. 438, 439, et les observations de M. Aguiléra. *La théologie de l'avenir*, pag. 118. — Conf. M. Kaftan, *Theologische Literaturzeitung*, 1883, N° 24, col. 570, 571. Id., *Das Wesen der christlichen Religion*, 315-317.

la divinite religieuse et éthique du Seigneur sur une base sotériologique et expérimentale ; ils ne franchissent pas, dans leurs affirmations dogmatiques, la ligne qui leur est tracée par l'étude de l'activité rédemptrice du Sauveur ; ils n'embrassent dans le rayon de leurs recherches théologiques que les facteurs qui initient le croyant à l'intelligence claire et positive de l'œuvre divine réalisée par le Christ. Tout ce qui dépasse cet horizon, tout ce qui ne rentre pas dans la sphère directement accessible à la foi, tout ce qui s'élance au delà des faits de la révélation historique et pénètre dans les profondeurs de l'être divin, la méthode *ritschlienne* ne le considère plus comme ressortissant du domaine de la dogmatique chrétienne : libre au théologien de se livrer à toutes sortes d'hypothèses, de rêveries mystiques, d'opérations dialectiques et spéculatives, mais qu'il se garde bien d'attribuer à ses réflexions personnelles le caractère de vérités révélées, d'abriter ses fantaisies métaphysiques sous l'autorité de la parole divine, de transformer ses conjectures en articles de foi, et de faire de ses théories, souvent inintelligibles, des dogmes proposés à la vénération des fidèles et imposés à la conscience religieuse de l'Eglise[1].

III

J'ai argumenté jusqu'ici en partant des prémisses adoptées par nos adversaires, et j'ai essayé de montrer que leur point de vue lui-même implique et entraîne des conséquences méthodologiques et dogmatiques sensiblement différentes de celles qu'ils en déduisent. Mais ces prémisses sont-elles justes ? Ce point de vue est-il démontré ? L'interprétation scripturaire qu'ils pratiquent est-elle correcte et rigoureuse ? Ont-ils réussi à prouver que les éléments métaphysiques de l'enseignement biblique ont absolument la même valeur et la même portée que les notions religieuses et morales qui forment la substance de cet enseignement ? Je ne le pense pas.

[1] Lire les excellentes observations de M. Herrmann (*Theologische Literaturzeitung*, 1882, N° 17, col. 398-399) et de M. Schlosser (*Ibid.*, 1883, N° 5, col. 113-114). — Comp. surtout M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versœhnung* (2e édit.) III, 371 et suiv., 435-437.

Il importe d'éviter ici tout équivoque et tout malentendu. Je n'éprouve aucun embarras à avouer que la réaction légitime contre les errements de l'exégèse scolastique du passé a parfois entraîné la nouvelle école au delà du but qu'il lui importe d'atteindre ; l'effort tenté par elle pour affranchir le contenu religieux et moral du Nouveau Testament des additions métaphysiques dont la tradition orthodoxe l'a surchargé, cet effort l'a portée en plus d'une occasion à négliger telle donnée biblique pour mettre en lumière d'autres éléments trop méconnus jusqu'ici ; elle n'a pas non plus su résister toujours à la tentation d'éclairer les textes sacrés en y répandant le jour qu'elle a emprunté à ses propres conceptions au lieu de le faire jaillir des textes eux-mêmes[1]. En cherchant à nier, dans la christologie du Nouveau Testament, les formules d'interprétation métaphysiques et les expressions qui sont comme le germe des spéculations postérieures, l'exégèse donnerait dans le défaut opposé à celui qu'a commis trop souvent la dogmatique vulgaire. Mais quelles que soient les critiques qu'ait pu s'attirer, à juste titre, l'exégèse de Gœttingue, il est permis d'affirmer que la thèse fondamentale qu'elle a cherché à établir subsistera et obtiendra de plus en plus droit de cité dans la théologie scientifique : c'est que les indications métaphysiques qui se rencontrent dans le Nouveau Testament sont toujours directement au service de la pensée chrétienne, dominées par des préoccupations essentiellement pratiques, par l'intérêt religieux et moral qui est l'inspiration constante et l'âme immortelle de l'enseignement des écrivains sacrés.

La tâche de la science dogmatique est clairement tracée par ces résultats irréfutables de la théologie biblique. Si l'historien constate que la pensée des auteurs apostoliques a dû nécessairement revêtir des formes empruntées au patrimoine intellectuel de l'époque, si l'exégète n'a pas le droit de contester le caractère spéculatif d'une série de notions destinées à expliquer ou à développer le contenu de la foi chrétienne, le dog-

[1] Les partisans de l'école de Gœttingue feront bien de méditer les importantes paroles de M. le professeur Holtzmann, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. 1884, pag. 138-159.

matiste est autorisé, que dis-je, il est obligé à distinguer nettement entre le fond de l'expérience religieuse et la forme de l'argumentation théologique : l'expérience affirmée par la foi cessera pour lui d'être solidaire de l'explication fournie par la théologie[1].

Dans le cas spécial qui fait l'objet de cette étude, il n'est pas difficile de montrer la genèse historique et le caractère relatif de la formule de la préexistence appliquée à la personne du Christ. C'est ce que j'ai essayé d'établir dans le travail que j'ai dû plusieurs fois mentionner ici, et je n'ai pas trouvé, dans les répliques de mes adversaires, d'objection qui entame cette partie de mon argumentation. Il me semble que la discussion ouverte sur cette question n'a mis en lumière qu'un point qu'il importe de préciser et d'éclaircir davantage.

[1] Qu'il me soit permis de rappeler une remarque de mon opuscule (pag. 136), que l'éminent critique cité tout à l'heure accepte sans réserve (*Protestantische Kirchenzeitung*, 1883, N°s 48, 1077-1078) : « Il n'est pas plus légitime d'élever la formule métaphysique de la préexistence du Fils de Dieu à la hauteur d'un dogme absolu que de canoniser l'exégèse des apôtres, exégèse aussi intéressante au point de vue religieux qu'arbitraire aux yeux de l'historien. L'analogie est frappante entre le procédé d'interprétation scripturaire par l'exégèse et le procédé de justification métaphysique par la spéculation ; il y a une inconséquence à faire bon marché de l'herméneutique de Matthieu, de Paul ou des Hébreux, et à retenir à tout prix les formules spéculatives du quatrième évangile ; la gnose alexandrine, de même que l'exégèse rabbinique et l'herméneutique populaire, n'est qu'un appui extérieur que s'est donné la foi chrétienne. » M. Gretillat, tout en se réservant le droit de revoir et au besoin de reviser les interprétations de l'Ancien Testament faites par les auteurs du Nouveau, maintient en même temps, « d'une manière générale, que nous avons dans le Nouveau Testament les types et les modèles éternels de la véritable herméneutique des Ecritures,... et que dans la mesure où l'interprétation des Ecritures s'éloigne ou se rapproche de ce type, elle s'éloigne ou se rapproche de l'idée même de l'exégèse. » *Exposé de théologie systématique*, I, 237. Il est évident qu'en prenant ce point de vue, on ne pourra voir aussi dans les développements spéculatifs du quatrième évangile que le dernier mot et la plus haute expression des révélations infaillibles de Dieu lui-même ; il est facile de deviner l'influence d'une conception pareille sur l'élaboration de la christologie et de la dogmatique en général.

En parlant de la conscience religieuse et du témoignage personnel de Jésus, j'ai cherché à prouver que, pour atteindre et exprimer le fond religieux de la pensée de Jésus, il faut résoudre la notion abstraite de la préexistence dans la conception positive et essentiellement religieuse de l'élection éternelle du Fils choisi par le Père céleste en vue de la fondation du royaume des cieux[1].

« Préexistence et élection éternelle, répond M. Chapuis, ne sont pas deux expressions différentes pour désigner un seul et même fait. Cette identification, que M. Lobstein cherche à rendre plausible, ne me paraît pas du tout démontrée. Si elle était réelle, les facteurs qui ont transformé Jésus, l'élu éternel du Père, en un Fils préexistant, auraient produit les mêmes effets dans un autre domaine encore. Le Nouveau Testament parle des élus, prédestinés au salut dès avant la fondation du monde. Pourquoi ces objets d'une élection éternelle, comme Christ lui-même, ne sont-ils pas devenus des êtres préexistants, en vertu de la tendance du génie sémitique à personnifier les idées, à remplacer la catégorie de la force par celle de la substance[2]? »

Je rappellerai à mon critique que je ne me suis pas borné à l'explication qu'il indique; j'ai cité une série de faits qui ont assurément plus de valeur probante que n'en aurait une vague hypothèse; j'ai eu recours surtout à l'interprétation fournie par le judaïsme rabbinique et la gnose alexandrine[3]. La conception de la téléologie religieuse familière à l'Ancien Testament ne suffit pas, en effet, pour faire comprendre la marche suivie par la réflexion théologique des écrivains sacrés. Il faut tenir compte, — plus sérieusement peut-être que je ne l'ai fait dans mon étude, — du rôle considérable que l'idée de la

[1] Ouvrage cité, pag. 110 et suiv., 143 et suiv.

[2] M. Chapuis, *La divinité de Jésus-Christ*, 3e article. (*Evangile et Liberté*, 1884, N° 8, pag. 43.) Conf. M. Bovon, *le Chrétien évangélique*, 1883, N° 9. Voy. d'ailleurs les observatisns de M. Holtzmann, *Prot. Kztg.*, 1883, pag. 1050-1051.

[3] Ouvrage cité, pag. 36 et suiv., 57, 61 et suiv. 74, 113.

préexistence joue dans la spéculation de la théologie rabbinique et dans l'hellénisme alexandrin[1].

L'idée d'une prééminence dans l'ordre logique ou métaphysique, éthique ou religieux, se traduisait souvent, dans la théologie juive, sous la forme de l'antériorité, de la priorité chronologique ; pour exprimer un jugement sur la valeur éternelle d'une institution ou d'une personne, la spéculation rabbinique aimait à attribuer à cette personne ou à cette institution une origine céleste et antérieure à l'existence terrestre[2]. Rien de plus intéressant que l'usage de cette notion de la préexistence appliquée à la Torah, à la loi[3]. La conscience religieuse du judaïsme, qui en était venue à concentrer toute la destination de l'homme dans l'observation de la loi, avait fini par résumer toute la révélation de Dieu dans la promulgation de la loi : la Torah, couronnement et but suprême de toutes les dispensations divines, est seule éternelle, tandis que les prophètes et les hagiographes ne forment qu'un moment passager et transitoire dans le développement de la révélation[4]. Cette loi, qui existe de toute éternité devant Dieu, s'est transformée, dans la théologie juive, en une hypostase divine[5], organe médiateur entre l'Eternel et son peuple : la Torah est la fille unique de Dieu ; le don de la loi a été un sacrifice que Dieu a fait au monde inférieur ; il n'a pas épargné l'objet de son amour, il l'a livré pour le bien de son peuple.

[1] On consultera avec fruit les observations de M. le professeur Holtzmann, qui devront servir de compléments et de correctifs aux trop rares indications de mon travail. *Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland*, 1883, N° 47, pag. 1047-1051. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1884, pag. 131, sq.

[2] M. Schürer, *Theologische Literaturzeitung*. 1878, pag. 135.

[3] Weber, *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*, 1880, pag. 14 et suiv., 18, 46, 153, 259, 263, 295.

[4] L'apôtre Paul a modifié sur ce point la théologie juive et sa conception traditionnelle de la loi : à ses yeux, c'est l'économie légale qui, *intervenue* entre la promesse et l'accomplissement (παρεισῆλθεν Rom. V, 20), n'a pas en elle-même de valeur permanente et éternelle.

[5] Conf. *Baruch* 3, 27-4, 2 : la spéculation alexandrine confère des attributs analogues à la *Sagesse*.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le Messie, le restaurateur de la théocratie, l'inaugurateur d'une ère nouvelle, du règne glorieux de la loi désormais scrupuleusement accomplie, le Messie, dont certains passages de l'Ancien Testament semblaient impliquer la préexistence, ait été, lui aussi, conçu et représenté comme existant, soit dans la pensée divine, soit personnellement avant son apparition sur la terre[1] ? Ainsi préparée par la théologie du temps, l'application de la formule de la préexistence à la personne de Jésus ne présentait plus les difficultés que signale M. Chapuis. Le raisonnement de la pensée théologique, raisonnement à la fois instinctif et réfléchi, pourrait être exprimé sous forme de syllogisme : la majeure, « le Messie est préexistant » était suggérée par la spéculation rabbinique et alexandrine ; la mineure « Jésus est le Messie » était inspirée par la foi de la communauté chrétienne ; dès lors, la conclusion s'imposait d'elle-même, et elle fut nécessairement tirée par la théologie apostolique : « Jésus, le Christ, a préexisté[2]. » Mais ce travail intellectuel n'a pu se produire que sous l'inspiration permanente de facteurs religieux, déterminés par la personne et l'œuvre du Christ ainsi que par les prémisses que renfermait déjà le prophétisme d'Israël[3].

S'il est ainsi possible et aisé de prouver, l'histoire en main, que la thèse de la préexistence du Fils de Dieu a le caractère relatif et dérivé d'une thèse d'emprunt, fournie à la foi de l'Eglise par la spéculation de l'école, la dogmatique protestante ne renie pas son caractère et reste fidèle à sa méthode, en cherchant à retraduire dans le langage primitif de la conscience religieuse l'expression secondaire de la réflexion théologique.

Le point de vue de l'école de M. Ritschl, soit qu'il aboutisse à la négation de la préexistence, soit qu'il oppose à toute enquête sur ce problème une fin de non-recevoir irrévocable, répond plus fidèlement que l'opinion traditionnelle aux inten-

[1] Voy. les renseignements puisés par M. Holtzmann dans les Apocalypses, *Prot. Kztg.*, article cité, 1047, 1048.

[2] M. Holtzmann, *Prot. Kztg.*, article cité, pag. 1050.

[3] Voy. *la Notion de la préexistence*, etc., chap. IV.

tions essentiellement pratiques de l'enseignement biblique, à l'intérêt religieux et éthique qui inspire la théologie du Nouveau Testament, alors même que celle-ci a recours à des explications qui ont un caractère plus spéculatif[1].

IV

Je me résume et je conclus.

Ecarter la méthode purement formelle de l'apriorisme spéculatif, de la déduction rationnelle, de la métaphysique idéaliste qui identifie les catégories de l'être avec les lois de la pensée, — renoncer à la prétention de saisir les notions abstraites et générales ailleurs que dans les objets concrets et particuliers, et de transformer en réalités objectives et génératrices les concepts subjectifs ou les opérations logiques de l'intelligence, — condamner sans retour toute tentative de fixer et de définir les caractères distinctifs d'une personne, divine ou humaine, autrement que par l'expérience de ses effets directs, par l'analyse de ses manifestations positives, par l'observation exacte et l'intelligence pratique de son œuvre vivante, concrète, historique, — tels sont quelques-uns des principes régulateurs et des éléments essentiels de la théorie de la connaissance que professe M. Ritschl.

On en a vu l'application rigoureuse et conséquente à l'un des points les plus importants de la doctrine chrétienne. Résoudre le dogme dans ses éléments religieux et éthiques au lieu de l'étayer péniblement à l'aide d'emprunts faits à la philosophie ou à la théologie naturelle, chercher son centre de gravité dans les faits historiques de la révélation et les expé-

[1] Si je ne me bornais pas à discuter ici une question de méthode, je ne pourrais me dispenser d'aborder résolument la notion de la préexistence appliquée à une individualité humaine, et de montrer que cette notion est absolument incompatible avec les données les plus élémentaires et les plus certaines de notre anthropologie moderne. J'aurai peut-être l'occasion de revenir sur ce point en discutant la forme sous laquelle M. Wennagel présente l'hypothèse de la Kénose. Voy. les remarques si nettes et si franches de M. Holtzmann, article cité, pag. 1075 et suiv.

riences indiscutables de la foi au lieu de s'aventurer dans la sphère des abstractions stériles et des théories indémontrables, rattacher la christologie à la sotériologie par le lien d'une vivante unité et d'une réciprocité parfaite, fonder la dignité unique, l'autorité souveraine, la valeur divine de la personne du Christ, non pas sur le sol mouvant de spéculations ou de rêveries échappant à tout contrôle, mais sur la base solide de l'œuvre rédemptrice, réalisée par la vie et la mort du Sauveur, qui se manifeste à la conscience religieuse des siens comme le Seigneur, le chef du royaume de Dieu, le vainqueur des puissances du monde, le révélateur parfait de la grâce et de la fidélité divines, le Fils de Dieu et, à ce titre, l'initiateur d'un rapport filial et éternel entre le pécheur réconcilié et le Père qui est dans les cieux, — poser et résoudre ainsi le problème christologique, appliquer de cette manière la théorie de la connaissance résumée tout à l'heure, est-ce vraiment se rendre coupable d'une inconséquence scientifique[1] ? N'est-ce pas plutôt tirer résolument les conséquences de prémisses adoptées par un grand nombre de théologiens orthodoxes, et acceptées par ceux-là même qui n'osent pas adhérer à des conclusions découlant logiquement de leur propre point de vue ?

C'est aussi rendre à l'enseignement du Nouveau Testament, saisi dans son principe religieux et seul normatif, l'autorité qui lui convient et le rang auquel il a droit de prétendre. Dégager la vérité évangélique des thèses d'emprunt, des arguments de circonstance, des corollaires explicatifs, des procédés herméneutiques, des formules spéculatives suggérées aux écrivains par la nécessité de revêtir leurs affirmations religieuses d'une forme qui répondait à leurs besoins intellectuels et à ceux de leurs lecteurs, ramener ainsi la théologie biblique à sa signification essentiellement religieuse et éthique, c'est réaliser la pensée des auteurs sacrés, ce n'est pas la trahir.

C'est enfin continuer et développer la tradition protestante inaugurée par nos réformateurs, dont l'orthodoxie postérieure n'a su conserver ni la profondeur religieuse ni la largeur scien-

[1] M. Gretillat, ouvrage cité, pag. 6.

tifique. Je sais qu'il serait aisé d'accumuler les citations pour prouver que les créateurs de notre théologie protestante n'entendent pas rompre avec la christologie de Nicée et de Chalcédoine ; ils adoptent, sans distinction de confession, les formules élaborées et consacrées par les anciens conciles ; ils sanctionnent la doctrine des deux natures du Christ et repoussent énergiquement toute atteinte portée à l'héritage dogmatique de l'ancienne Eglise. Mais, sous l'identité de la terminologie dogmatique, quelle différence entre l'intérêt religieux du catholicisme œcuménique et celui du protestantisme primitif ! Comme la conception nouvelle du salut a profondément modifié l'ancienne notion dogmatique du Sauveur ! Si la théologie des pères grecs emprisonnait sa doctrine du salut dans des catégories physiques et métaphysiques, nos réformateurs ont reconquis et remis en pleine lumière le caractère essentiellement éthique et religieux de la rédemption, et maints passages de leurs œuvres attestent la vigueur et l'intelligence des efforts qu'ils ont tentés pour mettre leurs idées sur la personne du Christ en harmonie avec leurs idées sur l'essence du salut et sur l'œuvre du Sauveur[1]. Ce programme dogmatique, qu'ils ont esquissé avec une netteté et une force admirables, mais qu'il ne leur a pas été donné de réaliser dans toute son étendue, ils nous ont légué la mission de le remplir et de l'appliquer. L'école de Gœttingue n'a pas d'autre ambition que de

[1] On trouvera d'importantes indications sur cette question chez M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 363 et suiv., comp. *Theologie und Metaphysik*, 56. — M. Kattenbusch, *Theol. Litztg*, 1878, 35-37; *Stud. und Krit.* 1878, 110, sq. *Der christliche Auferstehungsglaube*, 1881, pag. 6 et suiv.; *Luthers Stellung zu den öcumenischen Symbolen*, 1883. Cette dernière monographie jette une vive lumière sur la manière dont Luther a interprété le sens religieux des symboles de l'ancienne Eglise; à ce titre, les observations de M. Kattenbusch sur la christologie du réformateur forment un précieux complément de l'excellente étude de M. H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, pag. 182-215. Comp. M. Gottschick, *Luther als Katechet*, 1883, pag. 13 et passim. Voyez enfin les remarques de M. Herrmann, reproduites dans le dernier des articles que M. Astié a consacrés à l'analyse de l'ouvrage de ce théologien. (*Revue de théologie et de philosophie*, mars 1885, pag. 198 et passim.)

recueillir et d'exécuter le testament spirituel des glorieux initiateurs de notre théologie protestante, et il n'y a point de présomption à affirmer que le maître qui a consacré à cette œuvre les ressources de son érudition, l'énergie de son caractère, l'ardeur et le sérieux de ses convictions, a non seulement rendu service à la science, mais aussi mérité la reconnaissance de l'Eglise.

(A suivre.)

LES DEUX JÉHOVISTES

PAR

C. BRUSTON

TROISIÈME ARTICLE[1]

VIII

Les deux jéhovistes dans le second livre de Samuel.

1° *L'avènement de David, d'après le premier jéhoviste.*

Le récit de l'élévation et de la chute d'Ishboshet (ou plutôt Ishbaal), fils de Saül (2 Sam. II, 8-IV), ne peut appartenir au second jéhoviste, qui a fait mourir Saül *et ses trois fils* dans la bataille contre les Philistins (cf. 1 Sam. XXXI, 2, 5, 8, 12). Le premier jéhoviste, qui n'a parlé que de la mort de Saül et de Jonathan, peut au contraire sans difficulté être considéré comme l'auteur de ce récit, qui nous paraît se composer des éléments suivants : II, 8-10, 12-32 ; III, 1, 6 fin ; IV, V, 3. Pour abréger, nous nous abstenons de le résumer.

Quelques détails le rattachent intimement au document premier jéhoviste. Quand les deux officiers qui ont assassiné Ishboshet apportent sa tête à David à Hébron, David indigné s'écrie : Par la vie de Jéhovah !.. celui qui vint m'annoncer que Saül était mort,... je le fis périr à Tsiklag, etc. (IV, 10). Il y est question aussi de la *mort de Saül et de Jonathan* (IV, 4). Ces deux allusions à des textes premier-jéhovistes montrent que ce récit est bien du même auteur.

[1] Voir les livraisons de janvier et de septembre.

Nous devons avouer cependant qu'il y a aussi une allusion à un récit du second jéhoviste (III, 14 ; cf. 1 Sam. XVIII, 25 ss.), mais les six derniers mots du verset où se trouve cette allusion peuvent être considérés comme une de ces légères additions du rédacteur que nous avons déjà si souvent constatées.

2° *Le règne de David d'après le second jéhoviste.*

Le second jéhoviste raconte beaucoup plus brièvement que le premier le règne de David. Il condense les événements politiques, qui ne l'intéressaient pas particulièrement, et passe entièrement sous silence, nous l'avons déjà dit, la royauté d'Ishboshet de l'autre côté du Jourdain. Il se borne à dire que lorsque David eut régné sept ans et demi sur la maison de Juda (II, 11), toutes les tribus d'Israël vinrent à lui et reconnurent son pouvoir. Il avait alors trente ans et il régna (encore) quarante ans (V, 1, 2 et 4)[1]. Ainsi reconnu par toutes les tribus, David s'empare de la forteresse de Sion sur les Jébusiens, s'y établit et s'y fait bâtir un palais par des ouvriers phéniciens (V, 6-12). A ce récit se rattache directement le chap. VII : quand le roi fut établi dans *son palais*, il voulut bâtir un temple à Jéhovah, mais le prophète Nathan s'y opposa, en lui promettant toutefois qu'un de ses successeurs le bâtirait et que la dynastie de David serait éternelle. Cet auteur racontera donc plus loin la construction du temple.

Il résume ensuite brièvement, au chap. VIII, l'histoire des guerres de David contre les peuples voisins et termine par quelques indications sur ses officiers. Il est clair que toutes ces guerres sont identiques à celles que le premier jéhoviste a déjà racontées ou va raconter bientôt beaucoup plus en détail. La conclusion de l'histoire du règne de David, dans le premier jéhoviste, ne se trouve qu'au chap. XX.

Nous avons déjà signalé le rapport intime qui existe entre 2 Sam. VII et la menace de l'homme de Dieu au sacrificateur Eli (1 Sam. II, 27-36), rapport qui prouve que ces deux textes sont du même auteur. Le prophète anonyme avait déclaré qu'à

[1] Nous dirons plus loin pourquoi nous ne lui attribuons pas le v. 5.

la place d'Eli et de sa famille Jéhovah élèverait un sacrificateur fidèle, auquel il ferait une maison (famille) *durable*, qui marcherait toujours devant son oint et devant lequel les descendants de la maison d'Eli seraient réduits à venir se prosterner pour obtenir quelqu'une des charges sacerdotales. 2 Sam. VII montre la réalisation définitive de cette prédiction. Ce sacrificateur fidèle substitué à la race sacerdotale issue d'Aharon, ce fut d'abord Samuel, ce fut ensuite et surtout David. C'est à David que Dieu accorde (2 Sam. VII, 16) la *maison durable* promise dans 1 Sam. II, 35. C'est à David et aux rois de sa dynastie que les membres du sacerdoce devront venir demander humblement une charge sacerdotale ; devant quel autre mortel auraient-ils donc pu *se prosterner* que devant le roi de Jérusalem ?

Mais, dira-t-on, David pouvait-il être appelé sacrificateur ? Il est appelé ainsi par l'auteur du psaume CX. Lors du transport de l'arche il bénit le peuple et porte l'éphod. Salomon bénit aussi le peuple, à la dédicace du temple. Le roi idéal de l'avenir, le Messie, doit être sacrificateur aussi bien que roi (Zach. VI, 13). Bref, la royauté davidique a un certain caractère sacerdotal, qui justifie suffisamment une telle expression.

On nous dira peut-être encore : Mais comment le roi de Jérusalem pourrait-il *marcher toujours devant l'oint* de l'Eternel (1 Sam. II, 35), puisque l'oint de l'Eternel désigne habituellement le roi lui-même ? Le roi ne peut pas marcher devant le roi !.. Assurément. Mais nous ferons observer qu'au moment où l'homme de Dieu parlait à Eli, l'oint de l'Eternel ne pouvait désigner un roi qui n'existait pas encore ; *avant la royauté* cette expression ne pouvait s'appliquer raisonnablement qu'au seul personnage qui reçût l'onction sacrée, c'est-à-dire au sacrificateur (cf. Lév. IV, 3 ss.; Dan. IX, 26). Le prophète anonyme veut donc dire que ce sacrificateur futur marchera devant l'oint *actuel* de Jéhovah, c'est-à-dire devant ses descendants, que le roi aura le pas, la prééminence (cf. 1 Sam. XII, 2) sur le grand prêtre. En un mot, l'homme de Dieu annonce à Eli l'abaissement du sacerdoce aharonique et l'élévation d'un sacerdoce nouveau, auquel le premier sera subordonné. Le fondateur de ce sacerdoce nouveau ne peut être que David, l'homme selon le cœur

de l'Eternel ; et l'auteur nous donne lui-même dans 2 Sam. VII la meilleure explication de la prédiction si diversement interprétée du prophète inconnu.

3° *Le règne de David d'après le premier jéhoviste.*

Le premier jéhoviste raconte beaucoup plus au long le règne de David. Quand les Philistins apprirent qu'il avait été oint roi sur Israël (cf. V, 3), ils montèrent pour l'attaquer. David descend lui-même (d'Hébron) à la forteresse ; il s'agit sans doute de Sion (cf. v. 7 et 9) ou Jérusalem, où Saül habitait déjà, d'après cet auteur, lors du combat de David contre Goliat (cf. 1 Sam. XVII, 54). Il *interroge l'Eternel* et bat les Philistins deux fois dans la vallée des Rephaïm (V, 17-25).

La seconde fois il les battit depuis Guèba jusqu'à Guézer. Ce Guèba était sans doute celui où avait été déposée l'arche, près de Kiryat-yeârîm, qui se nommait aussi Kiryat-Baal (Jos. XV, 60 ; XVIII, 14) et Baalah (XV, 9 ss). Il est donc tout naturel qu'au chapitre suivant David et tout le peuple qui était avec lui partent *de* Baalé de Juda, c'est-à-dire de l'endroit même où ils venaient de battre les Philistins, pour amener l'arche de Dieu *de là* à Jérusalem (VI, 2). Il faut supposer seulement que David ne rentra à Jérusalem qu'avec l'arche. On ne voit pas en effet dans quel but il y serait rentré pour repartir aussitôt avec 30 000 hommes à la recherche de l'arche, comme semble le dire le v. 1. Comme le récit de la translation de l'arche présente l'alternance de Jéhovah et d'Elohim que nous avons souvent remarquée dans des textes mélangés, nous en concluons que ce verset 1 doit être du second élohiste. Mais nous n'essaierons pas de déterminer ce qui revient à chacun des deux auteurs dans le récit de la translation de l'arche. Nous constatons seulement qu'ils devaient raconter essentiellement la même chose ; et nous attribuons au premier jéhoviste les versets 2-12 du chapitre VI en partie et les versets 13-23 en entier. L'épisode de Mical se moquant de David parce qu'il a dansé devant l'arche (v. 13-23) rentre fort bien dans le document qui a raconté le retour de cette fille de Saül auprès de son époux (III, 14-16).

Nous avons vu que les deux chapitres suivants (VII et VIII) sont du second jéhoviste. Au récit où apparaît la fille de Saül se rattache donc naturellement celui du chapitre IX, où David accorde sa faveur au fils de Jonathan Mephiboshet (Meri-Baal, dans les Chroniques) à cause de son père. Cette allusion à l'alliance de David et de Jonathan convient fort bien au premier jéhoviste, qui en a fait mention si fréquemment.

Les chapitres IX-XX forment un récit continu dont toutes les parties s'enchaînent les unes aux autres. Ils renferment le récit relatif à Mephiboshet dont nous venons de parler (IX), celui de la guerre contre les Ammonites et les Araméens (X), évidemment parallèle à celui du second jéhoviste (VIII, 3 ss.), l'adultère de David et le meurtre d'Urie (XI, sauf une légère addition : v. 21α, emprunté à Jug. IX, 53), l'intervention du prophète Nathan, la mort de l'enfant de Bathshéba, la naissance de Salomon, la prise de la capitale des Ammonites (XII), toute l'histoire d'Absalom (XIII-XIX), la révolte de Shéba, le meurtre d'Amasa par Joab et la mort de Shéba, et enfin une conclusion (XX), parallèle à celle de la fin du chapitre VIII et un peu différente. On voit que ces douze chapitres ont nécessairement un autre auteur que le chapitre VIII. Il en est de même du récit des guerres contre les Philistins (V, 17-25), qui est manifestement parallèle à VIII, 1. Le rôle de Joab et de son frère Abishaï, celui d'Abiathar, celui de Mephiboshet, tout rattache les chapitres IX-XX au livre du premier jéhoviste.

La suite naturelle de ces chapitres se trouve au commencement du livre des Rois. David étant devenu vieux, son fils Adoniyah, soutenu par Joab et Abiathar, essaie de s'emparer de la royauté. Mais Tsadoq, Benayah et Nathan font proclamer Salomon. (1 Rois I.) David adresse ses dernières recommandations à Salomon ; après sa mort, le nouveau roi fait périr son frère Adoniyah, exile Abiathar à Anathôth, fait périr Joab et Shimeï et affermit ainsi son trône. (II, 1, 5-fin.) Les versets 2-4 sont sans doute une addition du dernier rédacteur, dans le genre deutéronomique ; mais il n'y a pas les mêmes motifs pour y joindre les versets 5-9.

Dans le premier chapitre la mention de Joab, d'Abiathar, de

Tsadoq, de Nathan, de Bathshéba, — dans le second celle de Joab, de Barzillaï, de Shimeï, etc., relient intimement ces deux chapitres à 2 Sam. II, 8 - IV et IX-XX. L'allusion à la vie errante de David, à laquelle Abiathar avait participé (II, 26), les relie aussi à ceux du premier livre de Samuel où le premier jéhoviste a raconté la fuite et le séjour d'Abiathar auprès de David. Et l'allusion à la prédiction de la ruine de *la maison d'Eli* (II, 27) s'explique mieux par 1 Sam. III (premier jéhoviste) que par 1 Sam. II, 27-36 (second jéhoviste).

4° *Le règne de David d'après le second élohiste.*

Le second élohiste, qui a fait battre par Saül les Moabites, les Ammonites, les Edomites, les rois de Tsoba (!) et les Philistins (1 Sam. XIV, 47 s.), n'a pas grand'chose, naturellement, à raconter du règne de David. Aussi se borne-t-il, dans les fragments qui peuvent lui être attribués, à énumérer les fils qui lui naquirent à Hébron et à Jérusalem (2 Sam. III, 2-5; V, 13-16) et au récit du transport de l'arche. (VI, 1-4, 6, 7, 12.) Nous verrons plus loin qu'il raconte un peu plus longuement le règne de Salomon.

5° *La fin du règne de David d'après le second jéhoviste.*

Nous avons dit que le second jéhoviste racontait beaucoup plus brièvement que le premier le règne de David. Il faut ajouter cependant, je crois, aux textes que nous lui avons attribués précédemment la plus grande partie des quatre derniers chapitres du livre de Samuel. Ces quatre chapitres renferment six morceaux très distincts, dont le premier (XXI, 1-14) raconte le supplice des descendants de Saül exigé par les habitants de Gabaon et accordé par David, parce que Saül avait ordonné un massacre dans cette ville. Ce récit fait allusion (v. 12 ss.) à la sépulture donnée à Saül et à ses fils par les habitants de Jabesh de Galaad et au mariage de la fille aînée de Saül, Mérab (le texte, v. 8, porte par erreur Mical), avec Adriel de Mehola, c'est-à-dire à deux événements racontés pré-

cédemment par le second jéhoviste (1 Sam. XXXI ; 2 Sam. II, 4*b*-6 ; 1 Sam. XVIII, 19) ; il est donc vraisemblement du même auteur.

Nous ne pensons pas que la liste des quatre géants philistins, — dont l'un est Goliat, — tués par quatre guerriers de David, qui vient immédiatement après (XXI, 15-22), ni celle des trente-sept principaux guerriers de David (XXIII, 8-39) puissent être attribuées à l'une ou l'autre de nos trois sources. Mais il nous paraît très vraisemblable que le psaume contenu au chapitre XXII (= Ps. XVIII), les dernières paroles de David (XXIII, 1-7) et le récit du dénombrement qui causa une peste, à la suite de laquelle David construisit un autel sur l'emplacement de l'aire du jébusien Aravna (XXIV), faisaient aussi partie du livre du second jéhoviste. Les deux morceaux poétiques, surtout le second, font allusion à la promesse d'une dynastie éternelle faite par Nathan à David d'après le même auteur (2 Sam. VII) ; et le début du dernier récit suppose le premier. Au reste, on a déjà remarqué l'analogie qui existe entre ces deux récits et supposé qu'ils étaient d'un seul et même auteur (Thenius). Le dernier a pour but de préparer le récit de la construction du temple, qui appartient, nous le verrons, au second jéhoviste ; et la mention du jébusien Aravna se comprend fort bien dans le document qui a raconté précédemment la prise de la forteresse de Sion sur les Jébusiens. (V, 6 ss. [1])

Le massacre des Gabaonites, attribué à Saül dans le premier de ces récits, nous paraît identique à celui dont le premier jéhoviste a placé la scène à *Guèba* (non à *Nob*), c'est-à-dire à celui des prêtres de Jéhovah. Je suppose que, comme l'auteur des Chroniques, le second jéhoviste appelait Gabaon, au lieu de Guèba ou Guibea, la ville sacerdotale où l'arche avait été déposée. Plus tard, un copiste, croyant qu'il s'agissait de la ville bien connue de Gabaon, ajouta sans doute la glose du verset 2*b*, qui interrompt fort maladroitement le fil du récit et trahit ainsi son origine postérieure. Mais ce qui indique qu'il s'agit de la ville où était l'arche (ou du moins le tabernacle), c'est que les sept descendants de Saül furent pendus sur la

[1] Cf. aussi XXIV, 17 à VII, 14 et à 1 Sam. II, 30 s.

colline, *devant Jéhovah* (v. 9). Il est vrai qu'au verset 6 les Gabaonites disent qu'ils les pendront *à Guibea de Saül, l'élu* (!) *de Jéhovah*. Mais le verset 9 montre qu'il doit y avoir là quelque erreur de texte. D'autant plus que, comme le dit fort bien Wellhausen[1], « il n'y avait vraiment pas de raison d'irriter ainsi à l'extrême les habitants de Guibea. » Remarquez aussi combien il est invraisemblable que les Gabaonites aient appelé Saül, l'*élu de Jéhovah*, au moment même où ils demandaient à mettre à mort ses descendants. Il est bien plus naturel qu'ils aient supplicié sur le lieu du crime les gens qui leur avaient été livrés. Je suppose qu'au lieu de « *à Guibea de Saül* », etc., le verset 6 portait primitivement : « au coteau du *tabernacle, sur la colline* de Jéhovah. » L'erreur manifeste de *Mical* au lieu de *Mérab* (v. 8) et bien d'autres ne permettent pas de s'étonner d'une telle altération.

Si le massacre des Gabaonites, mentionné ici, est réellement identique à celui que le premier jéhoviste a raconté dans 1 Sam. XXII, il est encore plus évident que cet auteur ne l'a pas placé à Nob, mais à Guibea ou Guèba, comme nous l'avons dit plus haut. Ces deux suppositions se confirment l'une l'autre.

IX

Les deux jéhovistes dans le premier livre des Rois.

1° *Le règne de Salomon d'après le second élohiste.*

Nous avons déjà montré que les deux premiers chapitres du livre des Rois proviennent, sauf une petite addition, du premier jéhoviste.

Le récit du songe, dans lequel Salomon demande à Dieu la sagesse, et du jugement par lequel il la manifeste peu après (III, 4-28), sont du second élohiste, comme le montrent le *songe* lui-même, l'emploi d'*Elôhim* (v. 5, 11, 28), de *âmâh*, servante (v. 20), etc. L'emploi de *Jéhovah* aux versets 5 et 15 provient probablement de quelque modification due à un rédacteur ou à un copiste.

[1] *Text der Bücher Samuels*, ad loc.

Le chapitre IV (v. 2-19), qui énumère les officiers de Salomon, et les versets 2 et 3, 7 et 8 du chapitre V, qui en sont la suite, me paraissent aussi provenir du second élohiste[1]. Mais la suite naturelle du récit précédent se trouve au chapitre V, 9-14 (dans nos versions, IV, 29-34), où *la sagesse de Salomon* est décrite et qui se distinguent aussi par l'emploi d'*Elôhîm*. La dernière phrase de ce fragment : « On venait de tous les peuples pour entendre la sagesse de Salomon, de la part de tous les rois... » a manifestement pour but de préparer le récit de la visite de la reine de Sheba. (X, 1-10 et 13.) Le nom de Jéhovah qui s'y trouve quelquefois tient sans doute à quelques additions ou remaniements postérieurs.

Enfin les versets 23-25 du même chapitre et le verset 27, qui parlent encore de la sagesse de Salomon et de l'opulence dont elle fut cause, où l'on retrouve le nom d'*Elôhîm* (v. 24) et qui se détachent nettement du contexte, me paraissent avoir formé la conclusion du livre du second élohiste.

Le premier de ces fragments présente une difficulté qu'il est bon de signaler et, si possible, d'élucider. Nous avons dit souvent que, d'après le second élohiste et le premier jéhoviste, l'arche, du temps de Saül, se trouvait à *Guibea* et que David au commencement de son règne la transporta à Jérusalem. Comment se fait-il donc qu'au début du règne de Salomon *le grand haut-lieu* fût à *Gabaon ?* (III, 4.) Et pourquoi le nouveau roi a-t-il eu l'idée d'aller sacrifier là plutôt qu'à Jérusalem, où était l'arche, ou bien à Guibea, où devait se trouver encore le tabernacle ? Nous ne doutons pas qu'il n'y ait encore là, comme ailleurs, une faute de copiste et que le second élohiste n'eût écrit *à Guibea* (comme dans 1 Sam. X, 10), au lieu de *à Gabaon*. D'autant plus que, dans 1 Sam. X, 5, il appelle aussi le lieu de culte de Guibea *le haut-lieu*. Quant à 1 Rois III, 5*a* et IX, 2*b*, où se retrouve le nom de Gabaon, ce sont des additions évidentes du compilateur.

On comprend que, malgré le transport de l'arche à Jéru-

[1] A cause de כלכל (IV, 7; V, 7). Les mots *pays de Sihon*, etc. (IV, 19) sont sans doute une addition du compilateur.

salem, le tabernacle de Guibea attirât encore de nombreux adorateurs et fût encore considéré, surtout dans les tribus du nord, comme le centre principal du culte de Jéhovah. Si le second élohiste y plaçait la scène du songe de Salomon, le premier jéhoviste y plaçait vraisemblement celle de l'onction du successeur de David ; car il dit que « Tsadoq prit la corne d'huile *du tabernacle* et oignit Salomon. » (1 Rois I, 39.) Or ce tabernacle est évidemment identique à celui où David avait déposé les armes de Goliat (1 Sam. XVII, 52) et qui, d'après 1 Sam. XXI, 10, se trouvait (non à Nob, mais) à Guibea. Et puisque David n'avait transporté que l'arche à Jérusalem, il se trouvait donc encore à Guibea au moment de l'avènement de Salomon. — Il est vrai que d'après le texte actuel du livre des Rois (I, 33, 38, 45) le sacre de Salomon eut lieu à *Guikhon !* Mais on se demande en vain comment le tabernacle et l'huile sainte auraient pu se trouver là, dans une sorte de faubourg de Jérusalem. Thenius a supposé depuis longtemps que le texte primitif portait *Gabaon*, au lieu de Guikhon. Nous pensons, quant à nous, qu'il portait *Guèba* ou *Guibea*.

S'est-on demandé quelquefois pourquoi il y avait deux souverains sacrificateurs du temps de David : Abiathar et Tsadoq ? Abiathar avait suivi David après le massacre de sa famille par Saül ; il était tout naturel que David lui rendît l'arche, une fois établi à Jérusalem. Mais Tsadoq ? Tsadoq avait dû être choisi par Saül, à la suite du massacre de Guibea, pour remplir les fonctions sacrées à la place d'Akhimélek ou Akhiyah. Quand David emporta l'arche à Sion, Tsadoq n'en demeura pas moins grand prêtre du tabernacle de Guibea et il est tout naturel qu'il se soit rendu là pour le sacre de Salomon, surtout en présence de l'opposition d'Abiathar, qui n'aurait pas laissé s'accomplir librement une telle cérémonie dans le temple provisoire établi en Sion.

Les diverses corrections et interprétations que nous avons exposées à ce sujet ont pour effet de simplifier singulièrement l'histoire jusqu'ici si obscure de l'arche et du tabernacle. Mais nous ne pouvons qu'indiquer ce résultat sans y insister.

2° *Le règne de Salomon d'après le second jéhoviste.*

Nous avons déjà dit que, d'après le contenu de 2 Sam. VII et XXIV, le second jéhoviste devait raconter la construction du temple. Nous lui attribuons 1 Rois IV, 1, 20 ; V, 1, 6[1], 15-32 ; VI ; VII, 2-51. Ces textes renferment de nombreuses allusions à des passages antérieurs du second jéhoviste, surtout à la promesse faite à David (2 Sam. VII ; cf. 1 Rois V, 16-19 ; VI, 11-13), mais aussi à l'ambassade qu'il avait reçue du roi de Tyr Hiram (2 Sam. V, 11 ; cf. 1 Rois V, 15) et aux trésors qu'il avait consacrés à l'Eternel. (2 Sam. VIII, 10 ; cf. 1 Rois VII, 51.) — La mention des chevaux de Salomon (V, 6) faisant double emploi avec X, 26, 28 et 29, qui nous paraît du premier jéhoviste, doit être du second.

Nous lui attribuons VII, 2-12, malgré le verset 8*b* qui mentionne la fille de Pharaon, car cette description de la maison de la forêt du Liban ressemble beaucoup à celle du temple et pourrait difficilement être sortie de la plume d'un auteur différent. Nous considérons donc le verset 8*b* comme une addition.

Au récit de la construction du temple se rattache naturellement celui de sa dédicace (chap. VIII), qui fait allusion aussi à 2 Sam. VII (cf. 1 Rois VIII, 15 ss., 24 ss.) et à d'autres textes du second jéhoviste. (Cf. VIII, 9 à Ex. XXXIV, 1 ; et VIII, 21 à Ex. XXXIV, 27.) Le dernier rédacteur y a seulement ajouté quelques amplifications en style deutéronomique (v. 44-51, 53, 56*b*, 57*b*-61).

Le récit de la dédicace se poursuit par celui de la vision dans laquelle Jéhovah déclare à Salomon qu'il a exaucé sa prière, que le temple sera éternel et que, si Salomon est fidèle, sa dynastie sera éternelle, *comme l'Eternel l'a promis à David* (IX, 1-5). Cette allusion à 2 Sam. VII, ainsi que le lien intime qui rattache ce fragment au chapitre précédent, montre qu'il est bien du second jéhoviste. Seulement il y a là aussi quelques addi-

[1] Les versets 4 et 5 proviennent manifestement du dernier rédacteur, qui vivait en Babylonie (« *au delà du fleuve !* »). — Le verset 26*a* est une addition empruntée au verset 9*a*.

tions et amplifications (v. 2*b* et « une seconde fois », et probablement aussi les v. 6-9).

Je crois qu'il faut ajouter à cette série de textes IX, 25*a* : « Salomon offrait trois fois par an des holocaustes, etc. » N'est-ce pas là ce *sacrificateur fidèle* (1 Sam. II, 35) qui devait être substitué à la race sacerdotale et avoir la prééminence sur l'ancien oint de l'Eternel ? Le fait est que lors de la dédicace Salomon prie et bénit le peuple et qu'il n'est nullement question de Tsadoq.

Je suis porté à attribuer aussi au second jéhoviste X, 16-22 (fabrication de deux cents boucliers d'or, d'un trône d'ivoire, etc.), à cause de la mention de la maison de la forêt du Liban (v. 17 et 21), parce que l'expression « une flotte de Tarsis » (v. 22) est certainement d'un autre auteur que celui qui a déjà parlé (IX, 26-28) des entreprises maritimes de Salomon, enfin parce que XIV, 25 ss., qui fait allusion à X, 16 ss., me paraît appartenir aussi au second jéhoviste et ne peut guère, en tout cas, être attribué au premier.

Notre division des sources nous donne la clé d'un problème chronologique fort épineux, dont la solution confirme à son tour, de la manière la plus heureuse, cette division elle-même. Le livre des Rois évalue à 480 ans le temps écoulé de la sortie d'Egypte jusqu'au début de la construction du temple, la 4e année du règne de Salomon. (1 Rois VI, 1.) Nous venons d'attribuer ce texte au second jéhoviste, et nous lui avons attribué précédemment la plupart des indications chronologiques du livre des Juges et des livres de Samuel. Si notre division est juste, il est probable que l'addition de tous ces chiffres donnera pour total 480.

Rappelons-nous que le même auteur a évalué à 300 ans le temps écoulé de la conquête de la Palestine jusqu'à Jephté (Jug. XI, 26) et qu'en effet les chiffres antérieurs donnent pour total 316. En y ajoutant les 40 ans du séjour au désert, il s'était donc écoulé, d'après notre auteur, 356 ans de la sortie d'Egypte jusqu'à Jephté. Les chiffres suivants : 6 + 7 + 10 + 8 + 40 (Jug. XII, 7-15 ; XIII, 1) donnent un total de 71 ans, qui, ajoutés à 356, font en tout 427. Ajoutez à cela 2 ans pour Saül

(1 Sam. XIII, 1) jusqu'à l'onction de David par Samuel, 7 ans $^1/_2$ pour David depuis son onction jusqu'au moment où il fut reconnu roi par tout le peuple (2 Sam. II, 11), 40 ans pour son règne à partir de ce moment (V, 4) et les 3 premières années du règne de Salomon (en tout $52^1/_2$), et nous obtenons précisément $479^1/_2$. La fondation du temple eut donc bien lieu, d'après notre auteur, *en la 480e année* depuis la sortie d'Egypte.

On nous dira sans doute : Pourquoi attribuez-vous à David 47 ans $^1/_2$ de règne total, quand il est dit qu'il régna 40 ans : 7 ans $^1/_2$ à Hébron et 33 à Jérusalem ? (2 Sam. V, 5.) Je réponds : Parce que cette interprétation du compilateur est tout à fait inadmissible, et cela pour plusieurs raisons. Sans ce malencontreux verset 5, jamais personne n'aurait eu l'idée de donner un tel sens au verset 4 : « David était âgé de 30 ans à son avènement ; il régna 40 ans. » Cet avènement est naturellement, d'après le contexte et d'après le sens même du mot, le moment où il fut reconnu roi par tout le peuple. A ce moment-là il avait 30 ans, et il régna 40 ans (à partir de ce moment-là). Il s'agit donc bien de 40 ans de règne *à Jérusalem* (et non de 33 seulement). C'est-à-dire que David mourut à l'âge de 70 ans ; ce qui correspond bien avec le récit (premier jéhoviste) 1 Rois I. Que si au contraire il n'avait régné que 33 ans à Jérusalem, il serait mort à l'âge de 63 ans, ce qui n'est guère admissible en présence de ce récit.

Au reste, David ne peut pas avoir régné 7 ans $^1/_2$ à Hébron [1], puisque, d'après le premier jéhoviste, son compétiteur Ishboshet ne régna que 2 ans (2 Sam. II, 10) et que toutes les tribus reconnurent David immédiatement après sa mort. Ces 7 ans $^1/_2$ comprennent donc les 5 dernières années $^1/_2$ du règne de Saül et les deux d'Ishboshet. Il en résulte que Saül régna aussi 7 ans $^1/_2$, à savoir 2 ans jusqu'à la guerre contre les Amalékites et 5 ans $^1/_2$ depuis sa réjection jusqu'à sa mort.

Il résulte de cette explication du chiffre 480 que le livre du

[1] Dans 2 Sam. II, 11, « à Hébron » me paraît aussi une addition du compilateur. Le second jéhoviste donnait à David 7 ans $^1/_2$ de règne sur la tribu de Juda ; mais d'après le premier il ne résida que deux ans à Hébron. (2 Sam. II, 1-4, 8-10.)

second jéhoviste s'étendait au moins de la sortie d'Egypte à la construction du temple.

Quant à l'historicité de ce chiffre, c'est une question que nous ne pouvons discuter en ce moment. Il nous suffit d'avoir montré qu'il est le résultat de l'addition des chiffres antérieurs du document auquel il appartient.

3° *Le règne de Salomon d'après le premier jéhoviste.*

Le reste de l'histoire de Salomon doit provenir en majeure partie du premier jéhoviste, auquel nous avons déjà attribué les deux premiers chapitres du livre des Rois.

Salomon épousa une fille de Pharaon et l'amena à la ville de David jusqu'à ce qu'il eût achevé de bâtir le palais, (le temple?) et le rempart de Jérusalem (1 Rois III, 1)[1]. A cette notice se rattache le récit de la construction du palais (VII, 1). Le premier jéhoviste racontait peut-être ensuite la construction du temple. S'il en était ainsi, son récit a cédé la place à celui du second jéhoviste, qui était sans doute plus complet. Mais les quelques mentions du temple qui se trouvent dans son récit pourraient aussi être des additions du rédacteur, car la plupart ne cadrent guère avec le contexte[2].

Quoi qu'il en soit, IX, 11-28[3] est la suite naturelle de VII, 1, comme le montrent en particulier les allusions au mariage de Salomon avec une princesse égyptienne. La cession de vingt villes au roi de Tyr ne se comprendrait guère chez le second jéhoviste, qui a raconté qu'en échange de ses fournitures Salomon donnait annuellement à Hiram de grandes quantités de blé et d'huile (V, 23 ss.)[4].

[1] Les versets 2 et 3 sont une addition du rédacteur définitif destinée à préparer et à expliquer en quelque mesure le récit du sacrifice de Salomon à Gabaon ou plutôt à Guibea.

[2] Dans III, 1 ; IX, 10, 15 ; X, 12. — IX, 10 en particulier a tout l'air d'une addition. Ces 20 ans résultent de l'addition des 13 ans de la construction du palais (VII, 1 : premier jéhoviste) et des 7 ans de celle du temple (VI, 37 s. : second jéhoviste.)

[3] Il faut en retrancher vers. 25, qui nous paraît être du second jéhoviste.

[4] On pourrait alléguer aussi le rapport intime qui existe entre IX, 21 et Jug. 1 (servage des Cananéens). Mais les vers. 20-22 sont peut-être

A la mention de la flotte d'Ophir (IX, 26-28) se rattachent naturellement les vers. 11 et 12, 14 et 15 du chap. X, qui racontent ce qu'elle en rapporta. Les vers. 26, 28 et 29 du même chapitre (cavalerie de Salomon) me semblent aussi du même auteur. Nous avons attribué le reste de ce chapitre au second élohiste et au second jéhoviste.

4. *Le schisme d'après les deux jéhovistes.*

Le second élohiste s'arrêtait vraisemblablement au règne de Salomon ; mais les deux jéhovistes racontaient encore au moins le schisme, car les chap. XI et XII renferment deux récits distincts et complets l'un et l'autre des égarements de Salomon et de la défection qui en fut la conséquence. Il est facile de voir, en effet, que les versets 4-6 du chap. XI font double emploi avec les versets 1-3 (faiblesse de Salomon à l'égard de ses nombreuses femmes), et les versets 29-39 avec les versets 11-13 (menace du schisme). Et ce qui montre encore plus clairement qu'il y a là deux récits distincts, c'est que d'après les versets 11-13 (cf. aussi XII, 20) Jéhovah ne laissera à la dynastie de David qu'*une* tribu, — celle de Juda, — tandis que le prophète Akhiyah donne dix morceaux de son manteau à Jéroboam mais en garde *deux*, — Juda et Benjamin, — pour la race de David (v. 29 ss.). Le rédacteur du livre des Rois a bien essayé de voiler cette divergence en ajoutant les versets 32 et 36-39, où il est question d'*une* tribu seulement ; mais on voit combien une telle explication cadre mal avec l'acte symbolique du prophète. Au reste, XII, 21 ss. montre que les deux morceaux représentent bien les deux tribus de Juda et de Benjamin.

De même, au chap. XII, il y a deux récits divergents du retour de Jéroboam. D'après l'un, il revint d'Egypte où il s'était réfugié, quand il eut appris la mort de Salomon (v. 2) ; et les Israélites le proclamèrent roi (v. 20). D'après l'autre, ils l'envoyèrent chercher en Egypte et il présenta leurs revendications

plutôt une addition du rédacteur, car le même auteur parle plus loin des corvées de la maison de Joseph (XI, 27) et dit que Salomon avait écrasé son peuple de travaux (XII, 4 ss.) ; cf. aussi IX, 23.

à Roboam (v. 3 ss.) Ce sont là deux manières de présenter la chose qui ne sauraient être sorties de la même plume.

Essayons de reconstituer chacun de ces deux récits. Voici celui qui ne parle que d'une tribu :

Dans sa vieillesse Salomon se laissa entraîner par ses femmes au polythéisme et *fit ce qui est mal aux yeux de Jéhovah* (XI, 4-6). — Cette locution est familière au second jéhoviste. — Jéhovah irrité lui déclara qu'il ôterait le royaume à son fils et ne lui laisserait qu'une tribu. (9*aγ*, 11-13)[1]. Jéroboam, *serviteur* de Salomon (cf. v. 11), homme puissant, se révolta contre lui ; Salomon voulut le faire mourir, mais il s'enfuit en Egypte et n'en revint qu'après sa mort. Salomon régna quarante ans et fut remplacé par Roboam (v. 26, 28*a*, 40-42). Quand Jéroboam apprit cette nouvelle, il revint d'Egypte (XII, 2)[2] et fut proclamé roi ; il ne resta à la maison de David que la *tribu de Juda* (v. 20). Jéroboam établit sa résidence à Sikem et institua dans son royaume le culte du veau d'or (v. 25-33). Ce dernier fragment convient très bien au document second jéhoviste, qui a raconté l'histoire de l'adoration du veau d'or dans le désert.

Voici le récit du premier jéhoviste : Salomon se laissa entraîner à l'idolâtrie par ses nombreuses femmes étrangères (XI, 1-3). Il construisit un haut-lieu à Camos et à Molok (v. 7 et 8). Jéhovah irrité lui suscita deux adversaires : Hadad, l'iduméen, et Rezon, qui s'empara de Damas (v. 9*a*, 14-25). Jéroboam, fils d'une veuve, que Salomon, quand *il construisait Millo*, avait établi surveillant pour les corvées de la maison de Joseph, fut aussi encouragé à la révolte par une action symbolique du prophète Akhiyah : ce prophète déchira son manteau en douze morceaux et lui en donna dix (v. 26*α*, 27*b*[3], 28*b*-31. Les versets 32-39 sont, au moins en très grande partie, une addition du rédacteur). Après la mort de Salomon (v. 43) Roboam se rendit à Sikem pour se faire proclamer roi (XII, 1). Jéroboam et tout Israël lui demandent d'alléger les travaux et le joug que

[1] 9*δ* et 10, addition du rédacteur.

[2] Je suppose que le texte primitif du second jéhoviste était *vayyâshob mim* Mitsraïm. Cf. v. 20.

[3] 27*a*, addition explicative.

leur a imposés son prédécesseur (allusion aux nombreux travaux de construction dont a parlé précédemment le premier jéhoviste, tandis que le second n'a parlé que du temple et de la maison de la forêt du Liban). Roboam leur répond durement, car l'Eternel voulait *réaliser la parole du prophète Akhiyah*. Israël se révolte. Roboam envoie Adoram, ministre des travaux publics (depuis la fin du règne de David, cf. 2 Sam. XX, 24 ; le second élohiste le nomme Adoniram : 1 Rois, IV, 6) ; il est lapidé et Roboam s'enfuit à Jérusalem (XII, 3β-19)[1]. Il rassemble une grande armée *de Juda et de Benjamin* pour faire la guerre à Israël, mais le prophète Shemayah le lui défend, car *cela est venu de Jéhovah* (allusion à la prédiction d'Akhiyah), et l'on obéit (v. 21-24).

Nous pensons que le livre du premier jéhoviste s'arrêtait ici ; celui du second devait embrasser encore une bonne partie des chapitres suivants, mais nous ne voulons pas rechercher maintenant jusqu'où il pouvait s'étendre. Il nous suffit d'avoir montré qu'il s'étendait au moins de la sortie d'Egypte jusqu'au schisme. Mais s'il en est ainsi, qui ne comprend qu'il doit aussi, suivant toute vraisemblance, se retrouver dans la Genèse ? C'est ce que nous allons essayer d'établir en terminant.

X

Les deux jéhovistes dans la Genèse.

1° *Les chapitres II à IX.*

Déjà Wellhausen, M. Reuss et Budde[2] ont reconnu que certains récits jéhovistes de la Genèse ne pouvaient pas être du même auteur que les autres. Ainsi le récit jéhoviste du déluge ne peut pas avoir primitivement fait partie du même document qui racontait la création, la chute et l'histoire de Caïn et de ses descendants (Gen. II, 4*b* - IV, 24). En effet, qu'a voulu l'auteur

[1] 3α me paraît une addition empruntée au vers. 20. Le premier jéhoviste ne parlait pas de la fuite de Jéroboam en Egypte, mais seulement de celle de l'Iduméen Hadad.

[2] Budde, *Biblische Urgeschichte*, 1883.

du chapitre IV ? Faire connaître à ses lecteurs l'origine d'une tribu, celle de Caïn, qui existait encore de son temps, et des arts qui avaient pris naissance au milieu d'elle. Nous croyons que les Caïnites ne sont autres que les Kéniens, dont une partie se joignit aux Hébreux lors de la conquête du pays de Canaan [1], car il est dit que Caïn alla s'établir *devant* l'Eden, et non *à l'orient* de l'Eden, comme on traduit habituellement, par conséquent à l'ouest de l'Euphrate, dans le grand désert où erraient les Kéniens.

Mais quand même cette identification serait contestée, il n'en demeure pas moins que, dans la pensée de l'auteur du chapitre IV, les Caïnites existaient encore de son temps et que leurs inventions s'étaient perpétuées jusqu'alors sans interruption. Si elles avaient péri dans le déluge, à quoi bon en raconter l'origine ? Comment les fils de Lémek auraient-ils été appelés pères, l'un des bergers, l'autre des musiciens, le troisième des forgerons (IV, 20-22), si leurs descendants avaient tous été détruits par le déluge ? L'auteur de ce récit ne peut donc pas avoir raconté le déluge universel. S'il avait raconté quelque cataclysme de ce genre, il aurait dû dire expressément qu'il ne s'étendit pas jusqu'au pays de Nod. Or l'auteur jéhoviste du déluge représente le déluge comme universel (VIII, 21), aussi bien que l'élohiste.

Voici un second argument tendant au même but. Il est facile de voir que le verset V, 29 est du même auteur que le récit de la chute, auquel il fait clairement allusion. Après avoir donné la généalogie des Caïnites, cet auteur devait raconter qu'Adam eut un autre fils, Seth, et énumérer ses descendants jusqu'à Noé. Cette généalogie a été remplacée par celle du premier élohiste (chap. V) ; il n'en reste que le début (IV, 25 et 26) [2]

[1] Jug. I, 16; IV, 11; Nomb. X, 29 ss.; XXIV, 21 s. La tribu portait précisément le nom de Kaïn ou Caïn.

[2] On pourrait croire au premier abord que 26*b*, qui place au temps d'Enosh l'origine de l'invocation du nom de Jéhovah, est d'un autre auteur que celui qui a raconté les oblations de Caïn et d'Abel. Mais la *prière* a pu avoir une origine postérieure à celle des *oblations*. Il n'est pas dit, en effet, que les oblations de Caïn et d'Abel aient été accompagnées de prières. Il n'y a donc pas incompatibilité entre ces deux textes.

et la fin ; mais la fin (V, 29) est clairement du même auteur que le premier fragment jéhoviste.

Or, qu'a voulu dire le père de Noé par ces mots : « Celui-ci (Noé) nous consolera de notre ouvrage et du travail de nos mains, provenant du sol que l'Eternel a maudit » ? Qu'a donc fait Noé pour *consoler* l'humanité de ses maux ? Bœhmer et Budde l'ont parfaitement compris : cette parole ne peut s'expliquer que comme une allusion à la plantation de la vigne (IX, 20-27). C'est le vin qui console l'homme de tous ses maux[1]. Mais s'il en est ainsi, il en résulte 1° que IX, 20-27 est du jéhoviste qui raconte la chute, 2° que ce récit de l'accomplissement de la prédiction énoncée en V, 29, devait se trouver primitivement peu après ce texte et ne pas en être séparé par tout le récit jéhoviste du déluge.

Il y a donc là deux séries de textes jéhovistes. Nous pensons qu'il faut joindre à la première VI, 3, qui se détache aisément du contexte (probablement second élohiste) où il se trouve ; et nous la reconstituons ainsi : II, 4*b* - IV, 26 ; V, 29 ; VI, 3 ; IX, 20-27 : Création, chute, Caïn et Abel, descendants de Caïn, descendants de Seth jusqu'à Noé. Jéhovah, irrité de l'audace des hommes (*shaggâm* VI, 3), de celle des Caïnites (IV, 23 s.) et de celle de la race même de Seth (V, 29), abaisse la vie humaine à cent vingt ans. Noé plante la vigne, bénit Sem et Japhet et maudit Canaan.

La seconde série comprend les textes jéhovistes qui racontent le déluge : VI, 5-8 ; VII, 1-5, 10, 12, 16*b*, 17, 22, 23 ; VIII, 2*b*, 6-12, 13*b*, 20-23 ; IX, 18*a*, 19.

2° *Les chapitres X et XI.*

Le récit de la tour de Babel (XI, 1-9) est aussi incompatible avec la portion de la table des peuples qui se distingue par le nom de Jéhovah (X, 8-19). En effet, 1° d'après XI, 1-9, les hommes arrivent dans le pays de Shinear et s'y établissent dans une plaine. Cela indique évidemment que ce pays était

[1] Cf. Prov. XXXI, 6, 7 ; Ps. CIV, 15 ; Jér. XVI, 7 (la coupe de *consolation*) ; Ester I, 10, etc. Voy. Budde, *Urgesch.* pag. 308.

auparavant inhabité. Or d'après le chapitre précédent (X, 8 ss.) Nemrod y avait déjà fondé plusieurs villes et un grand empire. Le même auteur ne peut raconter d'abord la fondation de « Babylone, Erek, Accad et Calné dans le pays de Shinear », et puis dire un peu plus loin que les premiers hommes arrivèrent dans le pays de Shinear.

Pour échapper à cette difficulté, Hupfeld supposait que ces deux fragments jéhovistes avaient été intervertis par le rédacteur, mais que primitivement l'auteur jéhoviste unique racontait (à la suite du déluge) l'arrivée des hommes dans le pays de Shinear et la construction de la tour de Babel (XI, 1-9), et seulement après cela la fondation du royaume de Nemrod (X, 8 ss.). Mais cette supposition est inadmissible pour plusieurs raisons. D'abord les hommes qui bâtissent la tour sont très nombreux. Si l'auteur de ce récit avait précédemment raconté le déluge, il n'aurait pu placer la construction de la tour de Babel que longtemps après le déluge. Il n'est donc pas possible de supposer que XI, 1-9 se trouvât primitivement presque immédiatement après le récit du déluge. De plus, la table jéhoviste des peuples est, suivant toute vraisemblance, la continuation du récit jéhoviste du déluge et se rattache intimement à IX, 18 et 19. Après avoir dit que toute la terre fut peuplée par les trois fils de Noé (IX, 19), l'auteur devait naturellement donner la liste des peuples issus d'eux. Cela est d'autant plus clair que nous avons déjà reconnu que le récit jéhoviste suivant (IX, 20-27), ne saurait avoir fait partie du livre jéhoviste qui racontait le déluge. X, 8-19 se rattachant directement au récit jéhoviste du déluge (sauf les omissions que le rédacteur doit avoir faites dans la table jéhoviste des peuples, pour ne pas répéter deux fois les mêmes choses), il en résulte que XI, 1-9 ne peut pas s'être trouvé primitivement avant le chapitre X.

Au reste, voici d'autres arguments qui prouvent que X, 8-19 et XI, 1-9 ne peuvent avoir fait partie primitivement du même livre :

2° En réalité, ces deux fragments jéhovistes racontent la même chose, l'origine de Babylone. L'orgueil, l'esprit de

révolte contre Dieu des hommes qui bâtissent la tour de Babel est le même que celui de Nemrod (le *rebelle*. R. מרד), le puissant chasseur en face de Jéhovah. Les juifs postérieurs l'ont bien senti : aussi ont-ils associé le nom de Nemrod à la construction de la tour de Babel. Mais deux récits différents d'un même fait ne peuvent être attribués à un seul et même auteur.

3° Ces deux fragments font double emploi, non seulement en ce qu'ils racontent l'un et l'autre l'origine de Babylone, mais aussi en ce qu'ils ont l'un et l'autre pour but d'expliquer la dispersion des peuples. Seulement ils la présentent sous un jour assez différent. Le premier la conçoit comme un événement naturel, qui s'accomplit graduellement (IX, 18 et 19; X, 8 ss.) ; le second, comme un événement subit, comme une punition de l'orgueil humain. D'après l'un, les hommes *se dispersent* (IX, 19); d'après l'autre, c'est Jéhovah qui *les disperse* (XI, 9). Le même auteur n'aurait pas parlé deux fois du même fait, et il ne se serait pas exprimé de deux manières si différentes.

4° Le récit de la tour de Babel appartient à un cycle de traditions, sur les origines de l'humanité, d'où le déluge était absent. En effet, au chapitre XI, les hommes sont encore *en Orient* (v. 2) comme à l'origine (II, 8) ; et rien n'indique qu'ils aient subi un tel cataclysme. Au contraire, ils sont assez nombreux pour essayer d'élever une tour jusqu'au ciel. La construction de la tour de Babel (XI, 1-9) se rattache donc fort bien à notre première série de textes, qui, nous l'avons montré précédemment, est incompatible, elle aussi, avec le récit du déluge.

La table jéhoviste des peuples se relie au contraire de très près, nous l'avons déjà dit, au récit du déluge. Seulement elle offre de grandes lacunes, parce qu'elle a été combinée avec celle du premier élohiste. Outre les versets 8-19, les versets 21 et 24-30 lui appartiennent aussi.

Elle énumérait les peuples khamites, [japhétiques] et sémitiques, puis donnait la liste des descendants d'Arpakshad, fils de Sem, jusqu'à Abraham. Mais pour ne pas faire double

emploi avec les généalogies élohistes (XI, 10-32), le rédacteur s'est arrêté à Péleg.

Il y a donc dans les onze premiers chapitres de la Genèse une double série de textes jéhovistes. La première se compose des passages suivants : II, 4*b*-IV, 26...; V, 29, VI, 3; IX, 20-27; XI, 1-9. La seconde se compose de ceux-ci : VI, 5-8...; VII, 1-5, 10, 12, 16*b*, 17, 22, 23; VIII, 2*b*, 6-12, 13*b*, 20-23; IX, 18*a*, 19...; X, 8-19..., 21 et 24-30.

Ces deux séries de textes sont indépendantes l'une de l'autre et offrent entre elles de nombreuses divergences. Nous en avons déjà énuméré plusieurs. En voici encore une. D'après la seconde, les fils de Noé étaient Sem, Kham et Japhet (IX, 18 et 19), ce qui signifie évidemment que Sem était l'aîné, Kham le second et Japhet le plus jeune. D'après la première, au contraire, Sem et Japhet étaient les deux premiers et Kham (ou plutôt Canaan) le dernier (IX, 23, 24). La divergence était même plus grande primitivement. En effet, dans le texte actuel, les trois fils de Noé sont Sem, Japhet et Kham, père de Canaan, et ce dernier est le plus jeune. Mais pourquoi Noé, apprenant ce qu'a fait son plus jeune fils (Kham), maudit-il Canaan? Si on répond qu'il maudit Kham dans la personne de son fils, nous demanderons pourquoi il ne maudit qu'un seul des fils de Kham, et le dernier (cf. X, 6). Jamais l'exégèse la plus subtile n'a pu ni ne pourra expliquer cela.

Il y a plus encore. L'acte du plus jeune des fils de Noé est celui d'un enfant ou d'un jeune garçon irrespectueux, et non celui d'un père de famille. Toute la famille de Noé est encore réunie dans la même tente. Rien n'indique qu'aucun de ses fils fût déjà marié, et pour le dernier, en particulier, cela est tout à fait invraisemblable. Noé ne peut donc avoir maudit un fils de Kham qui n'était pas encore né.

Tout se réunit donc pour montrer que, comme l'a le premier compris Wellhausen, le texte primitif de IX, 20-27, donnait en réalité pour fils à Noé : Sem, Japhet et Canaan. Alors tout s'explique : un fils n'est pas maudit pour la faute de son père, à l'exclusion des autres enfants; et rien n'empêche de

considérer les trois fils de Noé comme de jeunes garçons jouant à la porte de la tente.

Mais le rédacteur, celui qui a réuni en un seul récit les quatre sources de la Genèse, a essayé de rattacher l'un à l'autre et de concilier tant bien que mal les divers documents qu'il transcrivait ainsi l'un à la suite de l'autre. Après avoir donné pour fils à Noé Sem, Kham et Japhet (VI, 10; IX, 18 s.), il ne pouvait pas, sans transition, sans explication, parler de Sem, Japhet et Canaan. Qu'a-t-il donc fait? Il a d'abord ajouté verset 18*b* : « Or Kham est le père de Canaan, » pour préparer le récit suivant où il est question de Canaan. Puis, comme d'après VI, 10, IX, 18 et X, 1 et suiv.; Noé était le père, et Sem et Japhet les frères de Kham, et non de Canaan, le rédacteur a cru bien faire en substituant Kham à Canaan, au verset 22, et au lieu de « Canaan... » il a écrit hardiment : [« Kham, père de] Canaan, vit la nudité de son père. » Addition légère en apparence, mais qui a eu pour effet de rendre incompréhensible un récit déjà assez obscur par lui-même. Voilà les tours que joue parfois l'harmonistique appliquée mal à propos.

Nous avons ici encore une autre preuve que l'auteur de ce récit ne peut être celui du récit du déluge. Car, d'après celui-ci, les fils de Noé étaient déjà mariés au moment du déluge et leurs femmes entrèrent avec eux dans l'arche (sans cela, comment la terre aurait-elle été repeuplée ?), tandis que, comme nous venons de le dire, le récit de la bénédiction de Sem et de Japhet et de la malédiction de Canaan supposait, sous sa forme primitive, que les fils de Noé étaient encore de jeunes garçons. Pour maintenir l'hypothèse d'un seul jéhoviste, il faudrait donc supposer encore ici une interversion. Mais il est impossible de placer la plantation de la vigne et la malédiction de Canaan avant le déluge. L'auteur de IX, 20-27 ne racontait donc pas le déluge.

3° *Les chapitres XII à XXVI.*

Dans l'histoire des patriarches, du moins dans celle d'Abraham et d'Isaac, on peut aussi constater une double série de textes jéhovistes.

Ceux du chapitre XV (v. 1, 3-7, 18-21), où Jéhovah promet à Abraham une race aussi nombreuse que les étoiles et qui possédera le pays de Canaan depuis le fleuve d'Egypte jusqu'à l'Euphrate, ne peuvent être de l'auteur des chapitres XII et XIII, car 1° ils ne font que répéter en termes différents la promesse déjà faite au patriarche dans ces deux chapitres ; 2° ils font venir Abraham d'Our-Kasdîm (XV, 7) tandis que le chapitre XXIV, qui est évidemment du même auteur que le XIIe, le fait venir d'Aram-Naharaïm (Aram des deux fleuves ou Mésopotamie). (XXIV, 4, 7, 10 ; cf. XII, 1.)

Au chapitre XVIII, l'apparition de Jéhovah fait double emploi avec celle des trois hommes et trahit l'existence d'une seconde source, jéhoviste comme la source principale. Les versets 1, 3 et 10-15 nous paraissent appartenir à cette source secondaire.

Mais l'existence d'une seconde source jéhoviste me paraît surtout incontestable dans les chapitres XXII et XXVI, et l'hypothèse de deux jéhovistes rend ici à l'exégèse un service signalé. Comment expliquer, dans la supposition d'un seul jéhoviste, que la promesse adressée aux patriarches, que toutes les nations *seront bénies* en leur postérité, soit exprimée tantôt par le *niphal*[1] et tantôt par le *hithpaël*[2] ? Dans notre hypothèse la chose s'explique facilement : les fragments jéhovistes des chapitres XXII et XXVI, où se trouve le *hithpaël*, sont du même auteur, et cet auteur est différent de celui qui a écrit les passages des chapitres XII, XVIII et XXVIII, où se trouve le *niphal*. Quand on compare XXII, 15-18, et XXVI, 3-5, on ne peut méconnaître l'origine commune de ces deux textes. — De plus, ils placent l'un et l'autre le séjour d'Abraham et d'Isaac à Guerar et à Beershéba, tandis que, d'après le jéhoviste principal, les patriarches demeuraient à Mamré. (XIII, 18 ; XVIII, 1.)

Et ce qui prouve que, selon la principale source jéhoviste, Abraham ou Isaac n'avait pas quitté Mamré pour se rendre à Guerar et à Beershéba, c'est que Jacob, à son retour de Méso-

[1] XII, 3 ; XVIII, 18 ; XXVIII, 14.
[2] XXII, 18 ; XXVI, 4.

potamie, va retrouver son père à Mamré (XXXV, 21 ; cf. v. 27) ou dans le voisinage, dans une région d'où l'on pouvait descendre à Adoullam (XXXVIII, 1 ss.), ce qui n'était pas le cas pour Beershéba.

Dans l'hypothèse d'un seul jéhoviste, il faudrait donc admettre qu'il disait qu'Abraham et Isaac s'étaient transportés à Guerar et à Beershéba, puis qu'Isaac était revenu de nouveau à Mamré. Or on comprend assez aisément que le rédacteur ait omis la première de ces notices comme faisant double emploi avec les récits du second élohiste (chap. XX et XXI) sur le séjour d'Abraham dans la région du sud. Mais comment expliquer l'omission de la seconde, si elle s'était trouvée dans la source jéhoviste ?

Pour défendre cette opinion, il faut soutenir aussi que le même auteur, rapportant la même promesse, s'est servi de termes différents, de formes verbales différentes, d'images différentes et qu'il l'a placée en plusieurs lieux différents. Tout cela est-il vraisemblable ?

La source jéhoviste secondaire est si intimement mêlée au second élohiste dans le chapitre XXVI qu'il est difficile de l'en distinguer nettement. L'aventure de Rebecca et l'alliance d'Isaac avec *Abimélek et Picol* sont certainement du second élohiste (XXVI, 1 *b*, 7-12 *a*, 16, 23, 26-31 ; cf. XXI, 22). Mais les versets 2-6 sont évidemment du même auteur que XXII, 15-18, c'est-à-dire du jéhoviste secondaire. Les versets 17-25, 32 et 33 (creusement de puits dans la vallée de Guerar et apparition de *Jéhovah* à Isaac à Beershéba) ne peuvent être du second élohiste, d'abord à cause de l'emploi de *Jéhovah*, ensuite parce qu'ils se terminent par une étymologie du nom de Beer-shéba et que le second élohiste en a déjà donné une différente. (XXI, 31.) Ces versets sont donc vraisemblement la continuation des versets 2-6.

Or, d'après le verset 18, Abraham avait déjà creusé des puits dans le voisinage de la ville de Guerar. Le jéhoviste secondaire devait donc raconter cela dans quelque fragment omis par le rédacteur (car il n'en est question nulle part ailleurs), et il faisait demeurer Abraham non loin de Guerar.

La liste des descendants d'Abraham et de Ketoura (XXV, 1-6, 18*a*) me paraît aussi provenir du jéhoviste secondaire. Diverses raisons, en particulier l'emploi du kal *yâlad* (v. 3), ne permettent pas de l'attribuer au premier élohiste. Elle ne rentre aisément ni dans le livre du second élohiste, ni dans celui du jéhoviste principal. A y regarder de près, ce récit offre une grande analogie avec ceux de la fuite et de l'expulsion d'Hagar (chap. XVI et XXI), qui sont, le premier, du jéhoviste principal, le second, du second élohiste. Il y a entre lui et les deux autres un rapport du même genre que celui qui existe entre X, 8-12, et XI, 1-9 : il s'agit, au fond, de la même chose. Ketoura est, comme Hagar, la mère de tribus orientales plus ou moins apparentées aux Hébreux. Il est vrai que les noms de ses fils et descendants sont différents de ceux des fils d'Ismaël d'après le premier élohiste. (XXV, 12-17.) Mais on voit par XXXVII, 28 et 36, que les Madianites et les Medanites (fils de Ketoura ; cf. XXV, 2) étaient à peu près identiques aux Ismaélites, puisque l'une des deux sources appelle Ismaélites les mêmes personnes que l'autre appelle Madianites ou Medanites[1]. Le second jéhoviste nomme Mitspa le même lieu de culte que le premier jéhoviste et le second élohiste nomment Guibea. Les deux listes des chefs d'Edom (XXXVI, 15-19 et 40-43) présentent aussi des noms tout différents[2]. La différence qui nous occupe peut s'expliquer d'une manière analogue : par la différence de la situation politique au moment où furent composés ces deux ouvrages. Mais il s'agit dans les deux cas de populations apparentées aux Hébreux, au sud et à l'est des Edomites, des Moabites et des Ammonites[3]. Or le premier élohiste raconte l'origine de ces populations dans les *thôledôth* d'Ismaël, le principal jéhoviste au chapitre XVI et le

[1] Cf. aussi Jug. VIII, 24, où les Madianites vaincus par Gédéon sont appelés aussi Ismaélites.

[2] Les noms des femmes d'Esaü sont aussi différents. Cf. XXVI, 34, et XXVII, 9, à XXXVI, 2-5.

[3] Le rédacteur autorise lui-même notre interprétation en plaçant à la suite des *thôledôth* d'Ismaël le verset 18*a*, qui ne peut guère être que la continuation des versets 1-6.

second élohiste au chapitre XXI. Le récit XXV, 1-6, 18*a*, ne peut donc guère provenir que du jéhoviste secondaire. Ajoutons que plusieurs formes de langage rappellent la table jéhoviste des peuples : cf. XXV, 4*b* à X, 29*b* ; XXV, 18*a* à X, 19 et 30. La ressemblance des noms Joqtan (X, 25-29) et Joqshan (XXV, 2 et 3) indique peut-être aussi un même auteur.

D'après tout cela, voici comment l'histoire d'Abraham et d'Isaac d'après le jéhoviste secondaire nous paraît pouvoir être reconstituée : [Abram vient d'Our-Kasdim en Canaan ; cf. XV, 7.] Jéhovah lui promet que sa race sera aussi nombreuse que *les étoiles* et qu'elle possédera le pays de Canaan depuis le Nil jusqu'à l'Euphrate (XV, 1*aγ*, 3-7, 18-21). — Jéhovah lui apparaît et lui annonce la naissance d'un fils de Sara (XVIII, 1, 3, 10-15...). Naissance d'Isaac (XXI, 1*b*). [Abraham se rend près de Guerar et y creuse *trois puits*. Cf. XXVI, 15, 18-22, 32 et 33. — Sacrifice d'Isaac.] Jéhovah *jure* à Abraham qu'en récompense de son obéissance, sa postérité sera *comme les étoiles* et que *toutes les nations de la terre* seront bénies, ou plutôt se béniront, se féliciteront, *s'estimeront heureuses en elle* (*hithpaël*. XX, 15-18). Abraham épouse Ketoura qui lui donne plusieurs fils, qu'il envoie vers l'Orient (XXV, 1-6, 18*a*)[1]. [Après la mort d'Abraham] Jéhovah apparaît à Isaac et lui ordonne de rester dans le pays où il est, lui promettant d'*être avec lui*, d'accomplir le *serment* fait à Abraham, de rendre sa postérité aussi nombreuse que *les étoiles*, et de faire que *toutes les nations s'estimeront heureuses en elle* (*hithpaël*). Isaac reste à Guerar et *Jéhovah* le bénit. Mais les Philistins, jaloux de sa prospérité, comblent les puits creusés par Abraham. Isaac les recreuse et en creuse *trois nouveaux*. Puis il monte à Beer-shéba, où *Jéhovah* lui apparaît encore et lui dit : *Ne crains point, car je suis avec toi*, etc. Il lui bâtit un autel. Ses serviteurs creusent encore un puits ; Isaac le nomme *shibea*, sept ; de là le nom de *Beer-shéba* (XXVI, 2-6, 12*b*-15, 17-25, 32 et

[1] Dans XXV, 6, il faut traduire : Aux fils de *concubine* (au singulier, malgré le pluriel *pîlagshîm*), car il ne s'agit que des fils de Ketoura. Le second jéhoviste écrit de même *loukhôth abânîm*, tables de pierre. (Ex. XXXIV, 1.) — XXV, 18*b*, addition d'après XVI, 12.

33). — Ce chiffre *sept* montre qu'Abraham en avait creusé trois dans le voisinage de Guerar, puisque ce puits est le quatrième creusé par Isaac. Je ne vois pas d'autre moyen d'expliquer cette étymologie.

Dégagé de ces fragments jéhovistes secondaires, le récit jéhoviste principal devient beaucoup plus clair : Jéhovah ordonne à Abram de quitter son pays et sa parenté, lui promettant de faire de lui une grande nation et que toutes les familles de la terre seront bénies en lui (*niphal*). Il vient en Canaan, descend en Egypte, revient à Béthel. Lot se sépare de lui et va à Sodome ; Abram va s'établir aux *chênes de Mamré* (XII et XIII). Hagar enceinte s'enfuit (XVI). *Trois hommes apparaissent* à Abram *à Mamré* et lui promettent un fils. Ruine de Sodome. Origine des Moabites et des Ammonites (XVIII et XIX, excepté XVIII, 1, 3, 10-15 et XIX, 29). Naissance d'Isaac (XXI, 1 *a*...). Abraham, ayant appris que son frère Nakhor a aussi des enfants (XXII, 20-24), envoie son serviteur de confiance (Eliézer ?) chercher une femme pour Isaac (XXIV, 1-61...). Naissance d'Esaü et de Jacob. Esaü vend son droit d'aînesse (XXV, 21-34). Jacob obtient par ruse la bénédiction de son père et s'enfuit en Mésopotamie (XXVII, 1-45). Jéhovah lui parle en songe à Béthel (...XXVIII, 13-16). Il arrive chez Laban. Son double mariage et naissance de ses premiers enfants (XXIX). Naissance de ses autres enfants, excepté Benjamin (XXX, 1, 4, 9-16, 20 *b*, 21, 24-30, 43). [Son départ. Laban le poursuit et l'atteint.] Leur réconciliation (XXXI, 45, 49, 54). Rencontre de Jacob et d'Esaü (XXXII, 4-7 en partie, 8-14 *a*, 23). Jacob arrive à Sikem (XXXIII, 18 *α*). Massacre des Sikémites (XXXIV). Jacob fuit avec sa famille. En route Rachel meurt en mettant au monde Benjamin. Arrivée à Migdal-éder (dans le voisinage de Mamré) (XXXV, 5 *a*, 8, 16-22). Juda descend à Adoullam, etc. (XXXVIII). [Joseph est emmené en Egypte.] Il résiste aux séductions de la femme de son maître (qui n'était pas Putiphar) ; il est jeté en prison (XXXIX, 2-20)[1]. Il en est délivré grâce à l'échanson de Pharaon (XL, 1, 3 *βb*, 14 *b*, 15). Il con-

[1] Les versets 21-23 sont une addition destinée à relier ce récit à celui du second élohiste.

seille à Pharaon de faire des provisions de blé (XLI, 14β, 35γ, 49, 55). Il vend ce blé aux Egyptiens. Jacob, qui est venu s'établir en Egypte, fait jurer à Joseph de l'enterrer dans le tombeau de ses pères (XLVII, 15β, 16α, 17-26, 29-31). Bénédiction de Jacob à ses enfants (XLIX, 1-28γ). Joseph accomplit la promesse qu'il avait faite à son père (L, 4β-11, 14).

Nous ne pouvons justifier ici en détail cette division des sources. La plupart des textes que nous venons de citer se distinguent par l'emploi du nom de Jéhovah. Plusieurs d'entre eux font allusion à des textes antérieurs ou renferment des expressions semblables. Cette série de récits nous paraît cohérente en toutes ses parties. Tandis que nous avons distingué deux jéhovistes dans l'histoire d'Abraham et d'Isaac, nous ne voyons pas de raison décisive de faire la même distinction dans celle de Jacob et de Joseph, dont les portions jéhovistes nous paraissent appartenir à peu près toutes au jéhoviste principal. Dans cette partie de son livre, le jéhoviste secondaire ne racontait sans doute rien de particulier et qui ne se trouvât dans les trois autres sources. Il se pourrait cependant qu'un fragment d'origine incertaine (jéhoviste ou second élohiste), mais qui ne rentre facilement ni dans le livre du premier jéhoviste ni dans celui du second élohiste, lui appartînt : XXXVI, 2-5, 12 (femmes et descendants d'Esaü). Cet auteur avait, en effet, un intérêt tout particulier à donner l'origine d'Amaleq (XXXVI, 12 ; cf. Ex. XVII, 8-16 ; 1 Sam. XV)[1].

[1] On pourrait objecter à cette supposition qu'une des trois femmes d'Esaü est appelée « fille d'Ismaël, sœur de Nebâyôth » (v. 3), tandis que nous avons dit précédemment, à propos de XXV, 1-6, que le jéhoviste secondaire ne devait pas parler d'Ismaël. Mais ces mots doivent être une addition du rédacteur, empruntée à XXVIII, 9. L'identification des trois femmes d'Esaü mentionnées dans ce texte avec les trois noms différents que leur donne le premier élohiste (XXVI, 34 ; XXVII, 9) est une question extrêmement difficile, peut-être insoluble, et nous n'avons nullement l'intention de nous y engager. Mais il me paraît clair, d'après XXXVI, 2, que les femmes d'Esaü, dans ce texte, étaient toutes trois cananéennes : « Esaü prit *ses femmes* d'entre les filles de Canaan. » La troisième ne pouvait donc primitivement être appelée « fille d'Ismaël ». Cette qualification doit lui venir du rédacteur, qui a voulu l'identifier avec la troisième de celles du premier élohiste.

4° Le principal jéhoviste de la Genèse est identique au premier jéhoviste et le secondaire au second.

Reste à savoir quel rapport nous devons établir entre les deux séries de textes jéhovistes que nous venons de constater dans les chapitres II à XI et dans le reste de la Genèse. Nous avons établi que le déluge et la table jéhoviste des peuples appartiennent à un autre document que les autres fragments jéhovistes des chapitres II à XI. Nous avons montré ensuite qu'il y a dans le reste de la Genèse un jéhoviste principal et un secondaire. Mais le jéhoviste principal des chapitres XII et suivants est-il identique à l'auteur qui a raconté la création, la chute, l'histoire de Caïn, etc., ou à celui qui a raconté le déluge ? Nous pensons qu'il faut l'identifier avec le premier et qu'on ne doit pas, en tout cas, l'identifier avec le second. Voici pourquoi : la table jéhoviste des peuples donne à Outs et à Aram (X, 23) une origine différente de celle qui leur est donnée dans XXII, 21. Nous ne voulons pas examiner si ces deux notices sont conciliables ou non. Il nous suffit de constater qu'un seul et même auteur ne se serait certainement pas exprimé de la sorte. Le déluge et la table jéhoviste des peuples ne faisaient donc pas partie du livre du jéhoviste principal.

Mais rien ne s'oppose à ce que l'autre série de textes en fît partie, et certains indices me semblent montrer qu'il en était réellement ainsi. Par exemple, l'emploi du mot *hâbâh* (IX, 3, 4, 7 ; XXXVIII, 16 ; XLVII, 15, 16 ; Exod. I, 10) et celui du suffixe archaïque de la troisième personne masculin singulier (IX, 21 ; XII, 8 ; XIII, 3 ; XXXV, 21 ; XLIX, 11).

De plus, le principal jéhoviste de la Genèse est, suivant toute vraisemblance, identique à l'auteur que, dans notre étude des livres suivants, nous avons appelé le premier jéhoviste. Or c'est le premier jéhoviste qui raconte l'entrée des Kéniens en Canaan en même temps que les Hébreux [1]. N'est-il pas vraisemblable qu'il avait précédemment parlé de l'origine de ce peuple comme de celle des Cananéens, des Moabites, des Ammonites, des

[1] Nomb. X, 29-32 ; Jug. I, 16.

Ismaélites, etc. ? C'est donc au premier jéhoviste qu'appartient le récit de l'origine des Caïnites ou Kéniens (chap. IV).

Dans XI, 5, Jéhovah *descend* pour voir ce qui se passe sur terre, comme dans Exod. III, 8. Et le mot *qidmat, devant* (II, 14; IV, 16), ne se retrouve, dans les livres historiques, que dans 1 Sam. XIII, 5. Or ces deux textes (Ex. III, 8 et 1 Sam. XIII, 5) appartiennent au premier jéhoviste. La série des textes de la Genèse qui commence par la création, la chute, l'histoire de Caïn et d'Abel, etc., lui appartient donc vraisemblablement aussi.

XI

Résumé des deux documents élohistes dans la Genèse.

Nous pourrions nous arrêter ici. Nous avons montré que depuis la création jusqu'au schisme il y a deux séries de textes jéhovistes indépendantes l'une de l'autre. Mais comme nous avons donné plus haut le résumé des sources à partir de l'Exode, il sera peut-être utile de le compléter par celui des sources de la Genèse. Nous venons de donner celui des deux jéhovistes; nous n'y reviendrons pas; nous nous bornerons à celui des deux élohistes.

Premier élohiste[1].

On sait qu'à ce document appartiennent toutes les *thôledôth* (généalogies) de la Genèse : celles des cieux et de la terre (I-II, 4*a*), d'Adam (chap. V, excepté v. 29), de Noé (VI, 9-22, VII, 6-9, 11, 13-16*a*, 18-21, 24; VIII, 1, 2*a*, 3*b*-5, 13*a*, 14-19; IX, 1-17, 28 et 29), des fils de Noé (X, 1-7, 20, 22 et 23, 31 et 32), de Sem, par la ligne d'Arpakshad (XI, 10-26), de Tareh (v. 27-32), [de Nakhor], d'Abraham (XII, 4*b*, 5*a*; XIII, 6, 11*b*, 12, 18*β*; XVI, 3, 15 et 16; XVII; XIX, 29; XXI,... 4 et 5; XXIII; XXV, 7-11*a*) d'Ismaël (XXV, 12-17), d'Isaac (XXV, 19, 20, 26*b*; XXVI, 34 et 35; XXVII, 46-XXVIII, 9; XXXI, 17 et 18; XXXV, 9-15, 22*b*-29; XXXVI, 6-8*a*; XXXVII, 1), d'Esaü (XXXVI, 9-43, sauf diverses

[1] Pour plus de détails voyez notre étude sur *le Document élohiste* (*Revue théologique de Montauban, 1882*).

additions et modifications[1]) et de Jacob (XXXVII, 2, 18δ, 22aδ, 24, 25α, 28αb, 29 et 30, 36a; XLI, 41, 46, 56δ, 57; XLII, 5, 6α, 8, 20b, 25, 35; XLV, 3, 19, 21, 25b, 27? XLVI, 5b, 6, 8-27, sauf quelques modifications[2], XLVII, 7-11, 27b, 28; XLVIII, 3-6; XLIX, 1a, 28δ-33; L, 12 et 13).

Il faut y joindre aussi, à notre avis, les *thôledôth* des fils de Jacob, dont un fragment s'est conservé dans l'Exode (VI, 14-25).

Les *thôledôth* de Nakhor, frère d'Abraham, étaient aussi indispensables dans ce document que celles d'Ismaël et d'Esaü. Il en résulte qu'il débutait par 13 *thôledôth*. Mais la première, celle des cieux et de la terre, se détache nettement des suivantes. On doit donc la considérer comme une sorte d'introduction, suivie de 12 *thôledôth* racontant les origines de l'humanité depuis Adam jusqu'à la sortie d'Egypte.

Second élohiste.

C'est Hupfeld qui a eu le mérite (après Ilgen) de découvrir l'existence de ce document dans la Genèse et de déterminer quelques-uns des récits qui lui appartiennent, dans son étude sur *les sources de la Genèse* (1853). Nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage capital.

Il me paraît probable que ce document débutait par un récit de la création et de la chute, dont quelques fragments se sont peut-être conservés au milieu du récit du premier jéhoviste (II, 4b-chap. III), mais qu'il est impossible d'en dégager avec une certitude suffisante. Ainsi s'explique, à mon avis, le double nom de Dieu, *Jéhovah-Elohîm*, particulier à ce fragment.

[1] Nous avons eu la satisfaction de voir notre opinion sur ce point complètement adoptée par M. Dillmann dans la seconde édition de son commentaire sur la Genèse, 1882.

[2] Les 66 enfants d'Israël qui allèrent s'établir en Egypte (XLVI, 26) sont Jacob, 31 (non 33) descendants de Léa, 16 de Zilpa, 11 de Rachel (Benjamin et ses dix fils) et 7 de Bilha. Le rédacteur me paraît avoir ajouté Dina (v. 15) et fait quelques autres additions ou modifications qu'il serait trop long d'indiquer ici en détail.

Il continuait par le récit de l'union des fils de Dieu, c'est-à-dire des anges, avec les filles des hommes, union d'où naquirent les géants (VI, 1, 2, 4). C'est dire qu'il ne parlait pas du déluge. Cf. verset 4.

Guerre des rois d'Orient contre les rois de Sodome, Gomorrhe, etc. Abram délivre Lot; à son retour il est béni par Melkisédeq (chap. XIV). Dieu lui révèle que sa race sera captive (en Egypte) pendant 400 ans, mais qu'elle en sortira avec de grandes richesses et reviendra en Canaan (XV, 1δ, 2, 9-17).

Abraham se rend à Guerar, où le roi Abimélek enlève Sara. Mais *Dieu* lui révèle en *songe* qu'elle est mariée, et il la rend à son mari avec de grands présents (chap. XX). [Abraham s'établit dans le pays des Philistins, à Beershéba ; cf. XX, 15; XXI, 14, 31-34. Naissance d'Ismaël; cf. XXI, 9 ss.] Naissance d'Isaac et expulsion d'Hagar. Alliance d'Abimélek et de son général Picol avec Abraham à Beershéba (XXI, 2*a*, 6-34). Sacrifice d'Isaac (XXII, 1-13, 19).

[Mort de Sara.] Mariage d'Isaac avec Rébecca (XXIV, 62-67). [Mort d'Abraham.] A l'occasion d'une famine, Isaac se rend à Guerar, puis revient à Beershéba, où Abimélek et Picol traitent encore alliance avec lui (XXVI, 1*αb*, 7-12*a*, 13 et 14 (?) 16, 17*a*, 23, 26-31).

[Naissance d'Esaü et de Jacob. Jacob trompe son frère et s'enfuit pour se soustraire à sa vengeance. Cf. chap. XXXII.] Il part de Beershéba et s'arrête à Béthel, où il voit *en songe* une échelle sur laquelle des anges de *Dieu* montent et descendent. Au matin il élève la pierre qui lui avait servi de chevet et fait vœu, s'il revient sain et sauf, d'en faire une maison de *Dieu* (XXVIII, 10-12, 17-22).

Arrivé en Mésopotamie, il épouse les deux filles de Laban. Naissance de ses enfants ; sa ruse pour accroître ses troupeaux (XXX, 2, 3, 5, 6, 8, 17-20*a*, 22, 23, 31-42). Sa fuite ; il arrive à Makhanaïm (XXXI-XXXII, 3, excepté XXXI, 45, 49, 54). Là il envoie des messagers à son frère au pays de *Séir ;* ils reviennent et lui apprennent qu'Esaü s'avance à sa rencontre avec 400 hommes. Il lui envoie un présent. Pendant la nuit, Jacob effrayé

lutte avec un personnage mystérieux jusqu'à l'aurore (XXXII, 4-7, 14*b*-22, 25-33)[1]. Esaü accepte le présent et retourne à *Séir*. Jacob va à Succôth, puis à Sikem (chap. XXXIII). Il s'empare de Sikem (XXXIV, 27-29, cf. XLVIII, 22), puis il va, ensuite d'une révélation, s'établir à Béthel (XXXV, 1-4, 6 et 7), comme il en avait fait vœu à son départ de Palestine (cf. XXVIII, 20-22).

C'est de là[2] qu'il envoie Joseph du côté de Sikem pour voir ce que font ses frères. Ceux-ci le vendent à des *Ismaélites*, qui l'emmènent en Egypte (XXXVII, 3-21, 22γ, 23, 25-27, 28β, 31-35). Il est acheté par Potiphar, eunuque, chef des exécuteurs (XXXIX, 1, 4β). Il *prend soin* des prisonniers. *Songes* des deux officiers de Pharaon, *songes* de Pharaon lui-même ; élévation de Joseph, double venue de ses frères en Egypte, départ de Jacob (de Béthel), son arrivée à Beershéba, où *Dieu* se révèle à lui ; son départ de Beershéba (XL-XLVI, 5*a*, 7). Son arrivée en Goshen. Joseph présente cinq de ses frères à Pharaon et obtient pour eux l'autorisation de s'établir dans le pays de Goshen (XLVI, 28-XLVII, 6). Avec le blé qu'il vendit, Joseph ramassa tout l'argent de l'Egypte et du pays de Canaan (XLVII, 12-15*a*, 27*a*). Jacob étant près de mourir, Joseph lui amène ses deux fils. Jacob place Ephraïm au-dessus de Manassé ; il prédit que *Dieu* ramènera ses descendants dans le pays de leurs pères (XLVIII, 1 et 2, 8-22). Joseph pleure son père et fait embaumer son corps. Il rassure ses frères. Au moment de sa mort, il recommande *qu'on emporte ses os* quand on retournera en Canaan (L, 1-5α, 14-26 ; cf. Ex. XIII, 17-19).

[1] Le verset 24 me paraît une addition destinée à concilier les deux récits : celui du jéhoviste, d'après lequel Jacob passe le gué du Jabboq, c'est-à-dire le gué du Jourdain le plus rapproché du Jabboq, et échappe ainsi à Esaü (v. 23), et celui du second jéhoviste, d'après lequel il s'avance au contraire à la rencontre de son frère.

[2] Malgré XXXVII, 14, « de la vallée d'Hébron », qui doit être une addition du rédacteur, d'après XXXV, 27 et 21 s., où Jacob est allé à Hébron. L'envoi d'un jeune garçon à Sikem est beaucoup plus vraisemblable de Béthel que d'Hébron.

Conclusion.

Le grand ouvrage historique qui s'étend de la Genèse jusqu'au livre des Rois a donc été formé de la compilation de cinq documents principaux et de quelques documents secondaires. Ces cinq principaux documents sont :

1° le premier élohiste ou le livre sacerdotal, qui va jusqu'à la conquête de Canaan ;

2° le second élohiste, qui s'étend jusqu'au règne de Salomon ;

3° le premier jéhoviste, qui paraît s'arrêter au schisme ;

4° le second jéhoviste, qui se poursuit vraisemblablement au delà du schisme ;

5° le Deutéronome primitif, qui embrasse la plus grande partie du Deutéronome et quelques fragments du livre de Josué.

Les quatre premiers ont été réunis par un compilateur. Plus tard, le cinquième y a été intercalé, probablement par le rédacteur définitif du livre des Rois.

Il resterait à déterminer l'époque de la composition de chacun de ces documents, celle de la réunion des quatre premiers et celle de l'adjonction du cinquième. Pour cela il faudrait d'abord achever l'étude du livre des Rois et déterminer les portions qui peuvent encore en être attribuées au second jéhoviste. Mais nous craignons d'avoir depuis longtemps abusé de la patience de nos lecteurs. Nous nous arrêtons donc ici.

Si quelques-unes de nos affirmations ou de nos opinions ont étonné quelqu'un de nos lecteurs, nous le prions d'abord de considérer que, pour pouvoir traiter brièvement une aussi vaste matière, il nous a fallu supposer connus beaucoup de faits ou de résultats critiques qui ne sont peut-être pas également familiers à tous ceux qui liront ces pages ; nous avons dû aussi réduire très souvent au strict nécessaire les arguments que nous aurions pu alléguer ou les développements dans lesquels on pourrait entrer. Au reste, nous avouons sans

difficulté que les résultats exposés ou plutôt condensés ici ne sont pas tous également certains et qu'il eût été sage d'employer plus fréquemment encore que nous ne l'avons fait les *probablement*, les *peut-être* et les points d'interrogation. Mais des incertitudes ou des obscurités de détail ne sauraient ébranler le fait capital que nous avons voulu mettre en lumière : la réalité de cinq sources principales, au lieu de quatre, dans l'*Hexateuque* et la continuation de trois d'entre elles dans les livres suivants.

REVUES

Theologische Studien aus Württemberg

Quatrième livraison.

H. A. Köstlin : La notion du ministère ecclésiastique. (Fin.) — *Rauscher :* Le séparatiste J.-G. Rapp, sa vie et ses agissements. — *Schneider :* La visite des Eglises de la ville et du district de Stouttgart en 1551 et en 1558.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.

Quatrième livraison.

L. Tobler : Le paganisme germanique et le christianisme. — *Fr. Meili :* De la prédication plus concrète que réclame notre époque.— *G. von Schulthess :* Les idées fondamentales de Hermann Lotze sur la philosophie de la religion. — *H. Steiner :* La vengeance exercée par David contre les Ammonites. (2 Sam. XII, 31.) — Revue nécrologique : Biedermann, Trechsel, Schenkel.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Huitième volume, seconde livraison.

G. Gatt : L'industrie à Gaza. — *M. Grünbaum :* Quelques parallèles aux « Contributions à la connaissance des usages superstitieux en Syrie, » publiées dans le volume précédent. — *F. Spiess :* L'emplacement de Tarichée. — *J. Gildemeister :* La ville de Salamias dans l'itinéraire d'Antonin. — *L. Anderlind :* L'influence des montagnes boisées de la Palestine septentrionale sur l'augmentation des eaux de pluie. — *J. Gildemeister :* Contributions à la connaissance de la Palestine tirées de sources arabes : 5. Idrisi. (Avec 30 pages de texte arabe.) — Correspondance : MM. Schick, à Jérusalem ; Fr. Lange, à Haïfa; Gildemeister, à Bonn; Ascherson, à Berlin.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Septembre.

H. Gebhardt : L'avènement du Fils de l'homme, d'après les synoptiques. — *K. Fr. Nösgen :* Le prétendu fragment d'un évangile primitif. — *G. Buchwald :* Contribution à la critique du texte des sermons de Luther. — *W. Vogt :* Deux prédicants laïques de la haute Souabe, II. — *M. Schelcher :* Calvin a-t-il été à Ferrare ? — *G. Buchwald :* Deux pièces de vers relatives à la réformation, tirées des manuscrits de la bibliothèque de Zwickau.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1885.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Les deux Jéhovistes, par C. Bruston :
- Premier article 5
- Second article. 499
- Troisième article 602

Le dogme traditionnel de l'Ecriture, par F.-C.-J. van Goens . . 35 et 154

Du rôle de la métaphysique en théologie (d'après W. Herrmann), par J.-F. Astié . . . . . 68 et 195

Le piétisme dans l'Eglise luthérienne des XVIIe et XVIIIe siècles, d'après Albrecht Ritschl, par V. R. . . . . 113 et 266

Deux nouvelles « Vie de Jésus, » par E. Robert 241

La doctrine du péché, par L. Durand 341

Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante, par P. Lobstein :
- Première étude 377
- Seconde étude. . . . . 473 et 571

La morale chrétienne comparée avec la morale philosophique, par E. de Muralt 397

Un manuscrit complet du IVe livre d'Esdras, par Samuel Berger. . 414

Etude biblique : Ephésiens II. 3, par G. Dietrich. 420

La doctrine de la conscience comme point de départ de l'instruction religieuse, par C. Malan. 437

De la signification religieuse de la résurrection de Jésus-Christ, par E. Coquerel 462

La parousie (d'après le Dr Israël Warren), par A. Revel 533

II. VARIÉTÉS

Les prophéties sur les Juifs doivent-elles s'accomplir à la lettre? (Trad. du *New York Evangelist*.) 313

Ce que sont les guérisons par la foi 321

Fragment d'un vieil évangile non canonique (d'après A. Harnack) . 425

III. BULLETIN

Pages

BIANQUIS, Jean. Quelques vues sur l'inspiration des Saintes Ecritures. (*Pertinax.*) 104

Chrétien évangélique. Table des matières des vingt-cinq premières années. (*H. V.*) 432

KAUTZSCH, E. Grammatik des Biblisch-Aramäischen. (*Lucien Gautier.*) 86

LECOULTRE, H. Essai sur la psychologie des actions humaines, d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. (*Adrien Naville.*). 236

MEYER, D.-H. Le christianisme du Christ. (*L. F.*) 231

NAVILLE, Ed. La ville de Pithom et la route de l'Exode. (*Rod. Chatelanat.*). 324

DE PRESSENSÉ, Edm. Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre. 7e éd. (Voir l'article de *E. Robert :* Deux nouvelles « Vie de Jésus. ») 241

RABAUD, Ed. Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Ecritures. (*Pertinax.*). 94

STAPFER, Edm. La Palestine au temps de Jésus-Christ. 3e édition . . 429

WALZ, K. Die Lehre der Kirche von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft. (Voir les articles de *F.-C.-J. van Goens* sur le dogme traditionnel de l'Ecriture.) . . . . . 44 et 154

WEISS, Bernh. Das Leben Jesu. (Voir l'article de *E. Robert.*) 241

ZELLER, P. Calwer Bibellexikon. 332

IV. REVUES

Beweis des Glaubens, de MM. Andreæ et Brachmann. . 111, 338, 435, 530

Deutsch-evangelische Blätter, de M. Beyschlag (1884) 111

Jahrbücher für protestantische Theologie, de MM. Hase, Lipsius, O. Pfleiderer et Schrader. 240, 243

Revue philosophique, de M. Th. Ribot. 112, 339, 436, 531

Revue théologique de Montauban 112, 339, 531

Theologische Studien aus Wurtemberg, de MM. Hermann et Zeller 433, 529, 638

Theologische Studien und Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm. 239, 433, 529

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, de M. Meili . 339, 434, 529, 638

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Guthe . . . 434, 638

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, de M. Stade. 339, 531

Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger 239

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, de M. Luthardt. 240, 435, 530, 638

Zeitschrift für praktische Theologie, de MM. Bassermann et Ehlers 434, 531

BR
3
R4
année 18

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY